Marcelo Campagno / Julián Gallego / Carlos G. García Mac Gaw (comps.)

# EL ESTADO EN EL MEDITERRÁNEO ANTIGUO

## EGIPTO, GRECIA, ROMA




Estudios del
Mediterráneo Antiguo
**PEFSCEA Nº 7**



## *Agradecimientos*

*Queremos expresar especialmente nuestro agradecimiento al Dr. José Antonio Pérez Gollán, director del Museo Histórico Nacional, por haber hecho posible que el coloquio se realizara en el auditorio de dicha sede. Asimismo, agradecemos a Marcos Cabobianco, Augusto Gayubas, Marina Méndez, Diego Paiaro, Emanuel Pfoh, Mariano Requena, Pablo Sarachu y Mariano Spléndido, quienes colaboraron sin descanso en la organización y realización del coloquio. El agradecimiento a Augusto Gayubas, en particular, también se extiende a su minucioso trabajo en el proceso de edición. También queremos agradecer a los invitados y al público en general, que brindaron una cálida respuesta ante la convocatoria. Finalmente, expresamos nuestro reconocimiento al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas por el apoyo económico otorgado mediante una financiación para la organización de reuniones científicas, a la Agencia Nacional de Promoción Centífica y Técnica que ha subsidiado la edición de este volumen (PICT 2006-00355) y a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires por la colaboración brindada para la realización del coloquio.*

# Índice

# Introducción

En el Museo Histórico Nacional de la ciudad de Buenos Aires, el Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad llevó a cabo durante los días 3, 4 y 5 de septiembre de 2009 su *Segundo Coloquio Internacional: "El Estado en el Mediterráneo Antiguo"*. Dando continuidad a la serie de problemáticas abordadas en el primer Coloquio del PEFSCEA realizado dos años antes[1], importantes investigadores se abocaron en esta oportunidad a reflexionar sobre temas tales como el surgimiento del Estado en la Antigüedad, su funcionamiento y sus formas de organización institucional, o sus configuraciones políticas y el rol de las élites dirigentes, centrando la atención en el Egipto antiguo y sus periferias, las *póleis* de la Grecia antigua y la Roma republicana, imperial y tardo-antigua, es decir, en tres grandes ámbitos en los que, de manera independiente, tuvieron lugar una variedad de experiencias estatales, cuyas similitudes y diferencias requieren ser explicadas y comparadas.

En este sentido, se sabe que la divergencia entre los procesos históricos de formación del Estado en el Egipto antiguo, por un lado, y en el mundo greco-romano, por el otro –divergencia que podría resumirse esquemáticamente bajo la fórmula: "coerción sobre el súbdito frente a libertad-igualdad del ciudadano"–, dejó una profunda huella en la historia y el pensamiento político de Occidente, que a veces se ha querido interpretar como explicación de la supuesta superioridad de Occidente. Puede verse en esa asunción un doble procedimiento que, al mismo tiempo, postula una secuencia temporal que "conduce" de Oriente a Occidente y pondera tal secuencia bajo el prisma valorativo de las doctrinas evolucionistas. Ante tal situación, el análisis de los procesos históricos concretos debería permitir establecer las pautas específicas de cada configuración estatal, evitando toda suposición de alcance suprahistórico acerca de la supremacía de unas formas sociales sobre otras. Partiendo de lo específico, las comparaciones facilitan los contrastes entre las diversas situaciones, lo que a su turno habilita la profundización del pensamiento acerca de cada una de las sociedades estudiadas, evitando los reduccionismos superficiales cuyo peso ideológico –más allá del que

---

1 M. Campagno, J. Gallego & C.G. García Mac Gaw (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Estudios del Mediterráneo Antiguo PEFSCEA 6, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009.

aún tienen en el ámbito académico– suele ser empleado como soporte para la justificación de muy diversas políticas en la actualidad.

Ahora bien, más allá de esos reduccionismos, la cuestión del Estado se halla presente de un modo decisivo en la agenda de las diversas ramas del pensamiento político contemporáneo, cuando, entre otros debates, se asiste a intensas discusiones en torno al renovado rol actual del Estado, su definición, la integración de las naciones en estructuras regionales y/o supranacionales, la desintegración de entidades estatales en particularismos étnicos, o cuando incluso se postulan formas de pensar las situaciones sociales en las que el Estado ya no se considera el soporte último sobre el que se funda del lazo social. En semejante contexto, el análisis del Estado en la Antigüedad presenta un interés central que trasciende ampliamente las cuestiones inherentes a la Historia Antigua. Y en función de ello, el desarrollo del coloquio ha buscado contribuir desde una mirada histórica a una delimitación del problema del Estado con el objeto de comprender las transformaciones acontecidas en las prácticas estatales pretéritas así como aquellas en curso en la actualidad.

El fructífero intercambio de ideas que tuvo lugar en los tres días del coloquio, entre especialistas extranjeros y argentinos, por un lado, y entre estos y el público que colmó el auditorio, por el otro, ha posibilitado delinear perspectivas sugerentes que aportan a los referidos debates actuales, sin por ello perder precisión en el análisis histórico concreto de las temáticas específicas que cada autor eligió para esta ocasión. Uno de los ejes sobre los que ha discurrido el evento ha sido el análisis de diferentes secuencias de surgimiento o reconfiguración del Estado, teniendo en cuenta los mecanismos de diferenciación social y las formas de concentración del poder. Esto ha permitido explorar factores recurrentes en este tipo de procesos, a saber: los dispositivos asociados al consenso y a la violencia en la emergencia de figuras de liderazgo. Asimismo, el papel de la guerra en los procesos que conducen a la aparición del Estado tampoco ha pasado desapercibido. Junto con lo anterior, se han examinado las dinámicas políticas de las élites propias de cada área, poniendo especial énfasis en la diversidad de modos que adquirió la toma de decisiones en las distintas sociedades estudiadas, conforme al orden legal y los mecanismos institucionales vigentes en cada situación. Se ha visto también la relación existente entre lo estatal y el ámbito ideológico, destacando el papel decisivo de las representaciones del mundo en la formulación y reformulación del orden estatal. Finalmente, se ha indagado en las formas materiales a través de las cuales se institucionaliza la reproducción de la estructura estatal, especialmente

en lo referente a la conformación de un "aparato" de Estado (o formas alternativas que permitieron su funcionamiento) y a la organización de formas de subordinación y relaciones de explotación coactivas sostenidas en el poder estatal.

El conjunto de trabajos de esta compilación realiza un trayecto temporal que nos lleva desde el surgimiento del Estado en el antiguo Egipto a finales del IV milenio a.C. hasta la crisis del Estado imperial romano a mediados del I milenio d.C. En este marco, los análisis han hecho posible comprender ciertos factores que conducen a las diferencias entre Estados de amplio alcance territorial y Estados centrados en la ciudad. En el primer caso, se cuentan aquellos con complejos aparatos burocráticos (como el del Egipto faraónico), así como los que combinan aparatos burocráticos menos complejos con estructuras políticas municipales derivadas del funcionamiento de la ciudad-estado (como el Imperio Romano). En el segundo caso, se cuentan las ciudades-estado en tanto que comunidades autogobernadas cara-a-cara que implican una organización estatal sin burocracia en el que los ciudadanos participan directamente del gobierno (las *póleis* griegas y la República romana).

Los estudios aquí reunidos abonan asimismo una suerte de contrapunto entre, por un lado, la conformación de las élites en el ámbito del Egipto antiguo, fuertemente desvinculadas del resto de la sociedad, internamente cohesionadas a través de lazos de parentesco y estrechamente conectadas con el mundo de las divinidades, y, por el otro, las élites del mundo greco-romano organizadas a partir de la pertenencia a la corporación ciudadana, hecho que implica la participación de grupos más amplios en la gestión política de la sociedad, aunque con importantes sectores de excluidos. Otro contrapunto, en este sentido, es el que se plantea entre las élites estatales en general (en el sentido de grupos que ejercen o se benefician del monopolio legítimo de la coerción) y otro tipo de élites en las periferias de los ámbitos estatales y en contacto con éstos, cuyas dinámicas de prevalencia social se montan sobre criterios inherentes a las relaciones de parentesco o a determinadas formas de patronazgo.

Tampoco ha estado ausente de los intereses de los participantes la exploración de ciertos puntos de intersección entre las dinámicas de parentesco (asociadas a la cohesión de las élites así como a la articulación de los lazos sociales en el mundo campesino) y las dinámicas propiamente estatales, centradas en el monopolio de los mecanismos coercitivos y/o en la toma de decisiones. En función de lo anterior, se han considerado diversas formas mediante las cuales los Estados de la Antigüedad proce-

dían a la extracción de excedentes y/o colaboraban de distintas maneras en el desarrollo de prácticas de patronazgo y clientelismo, tanto en el Egipto antiguo como en el mundo greco-romano, puesto que en muchos casos estas relaciones resultaban esenciales para entender el modo en que los grupos sociales se vinculaban con el aparato estatal.

En alguna medida, esta compilación permite reeditar el excelente clima de trabajo que se vivió y los ricos debates que se produjeron durante los tres días en que los participantes convergieron en la celebración del Segundo Coloquio Internacional del PEFSCEA. Y también, tratándose de un Segundo Coloquio, este volumen es testimonio de un recorrido: el de nuestro Programa de Estudios. Ese recorrido implica un camino andado, y prefigura un camino por andar. Lo logrado hasta aquí nos estimula, con creces, a seguirlo.

*M. Campagno – J. Gallego – C. G. García Mac Gaw*

# PRIMERA PARTE

# Antiguo Egipto

*Pascal Vernus* / École Pratique des Hautes Études (Paris)

# LOS BARBECHOS DEL DEMIURGO Y LA SOBERANÍA DEL FARAÓN.

## EL CONCEPTO DE "IMPERIO" Y LAS LATENCIAS DE LA CREACIÓN[1]

No se puede discutir el Estado en el mundo mediterráneo antiguo sin evocar el problema que plantea el término "imperio" y el concepto que recubre en sus múltiples acepciones. Propongo examinar aquí en qué sentido puede ser utilizado el término a propósito del Estado faraónico.

Debe establecerse una primera distinción fundamental entre dos perspectivas diferentes:

(A) La primera perspectiva es la de los egiptólogos y, más ampliamente, la de los historiadores de la antigüedad que, en sus descripciones de la historia del Egipto faraónico, utilizan el término "imperio" para caracterizar al Estado egipcio en tal o cual período, según diversos criterios. Yo diría, de un modo amable, que se trata de una aplicación empírica de la noción de imperio.

(B) La segunda perspectiva no es la de los egiptólogos, sino la de los antiguos egipcios, en la medida en que puede ser reconstruida. Quisiera demostrar que ellos habían elaborado una doctrina particular del Estado que bien podría ser utilizada como prototipo para ayudar a definir un concepto de "imperio" que sea operativo transculturalmente.

### La noción empírica de "imperio" en la práctica egiptológica

La práctica egiptológica utiliza el término "imperio" de dos modos:

1. Como término fundamental en la periodización de la historia del Egipto faraónico, designando algunas épocas cronológicamente definidas.

1 Traducción de Augusto Gayubas; revisión de Marcelo Campagno.

2. Para designar modalidades particulares del Estado faraónico en determinados períodos.

*"Imperio" en la periodización de la historia del Egipto faraónico*

Esta noción de "imperio" ha sido convocada primeramente por la egiptología en su periodización de la historia del antiguo Egipto[2]. Introduce una división basada principalmente en juicios de valor. Los períodos considerados decadentes se intercalan entre los períodos considerados de alta civilización. Los tres más antiguos, y más prestigiosos, son clasificados como "imperios"; de ahí, respectivamente:

- el Imperio Antiguo (*circa* 2950-2140 a.C.);
- el Imperio Medio (*circa* 2022-1720 a.C.);
- el Imperio Nuevo (*circa* 1539-1080 a.C.).

Esta división implica, pues, la recurrencia en momentos diferentes de modalidades análogas –por lo tanto, cuasi estructurales– del Estado faraónico. ¿En qué se basa esto?

*a) Extensión territorial*

Algunos egiptólogos juristas han definido el término "imperio" como el control hegemónico impuesto por el Estado sobre un territorio extenso:

> "el imperio, con lo esencial que conlleva jurídicamente el término: un territorio amplio y sumiso, una autoridad única detentada por un soberano legítimo y poderoso"[3].

Esta definición expresa sin dudas la verdad, pero ciertamente no toda la verdad, dado que es demasiado simplista y muy subjetiva. ¿A partir de qué superficie un territorio debe ser considerado suficientemente extenso para tornar pertinente el uso del término "imperio"? De hecho, no han faltado quienes han sostenido que, tratándose de Egipto, la noción de "territorio extenso" parece muy relativa cuando se la asocia con el término:

---

2 Esta acepción es recogida por Galán (1995, 1, n. 1).

3 Menu (1988, 107).

"…reducido a unos 30.000 km$^2$ de tierra útil de las orillas del río y del delta, Egipto no tiene las dimensiones que supone habitualmente un Imperio (…), un Imperio en el sentido territorial del término"[4].

*b) Realizaciones artísticas y culturales*

Algunos historiadores, conscientes de que la noción de territorio extenso no es realmente pertinente con respecto a Egipto, han argumentado que, de hecho, lo que había motivado más o menos conscientemente el uso del término "imperio" para la periodización de la historia faraónica, era que la hegemonía estatal había favorecido realizaciones arquitectónicas, "artísticas" y culturales tan espectaculares que se han impuesto a nuestra sensibilidad moderna:

"Los «imperios» (…) serían épocas de esplendor cultural separadas entre sí por otros períodos oscuros, de decadencia, de agotamiento, caracterizados como «Períodos Intermedios». Pero ¿qué criterios se utilizan para emplear tal terminología? Generalmente, las obras de arte y los monumentos oficiales producidos o patrocinados por la monarquía y sus instituciones (…) elaborados con el objeto de perdurar en el tiempo, y cuya calidad es tanto más espléndida cuantos más recursos podían destinar el Estado y sus agentes a su producción"[5].

*c) Estatus geopolítico preeminente, o por lo menos eminente, de Egipto*

Otra razón esgrimida en la atribución del calificativo "imperio" se relaciona con el estatus "geopolítico" de Egipto. En estos tres períodos, se impuso a su entorno inmediato, sea por falta de Estados que pudieran rivalizar con su grado de organización, poder y civilización (Imperio Antiguo, Imperio Medio), o sea porque había que hacer frente a Estados competidores (Imperio Nuevo).

Este análisis debe ser enriquecido por la siguiente observación. No han sido sistemáticamente juzgados como dignos del calificativo "imperio" todos los períodos en los cuales el Estado faraónico ha sido suficientemente poderoso como para garantizar un alto nivel de civilización. Se habla de "imperio" hasta principios del primer milenio a.C. En cambio, a la época llamada "saíta" (XXVI dinastía, 700-525 a.C.) se le niega esta

---

4 Leclant (1980, 49; véase también 52).

5 Moreno García (2004, 11).

gratificante promoción por parte de los historiadores, incluso cuando a menudo se le reconoce algún mérito a través del epíteto ampliamente aceptado de "Renacimiento saíta", en función de ciertas producciones "artísticas" y culturales dignas de estima –y hasta de admiración–, y a pesar de que el Egipto de entonces ocupaba un lugar muy honorable en el concierto de las grandes naciones[6]. Pero he aquí el problema: un lugar honorable, ciertamente, pero poco eminente, y menos aun preeminente. La política intervencionista en Siria-Palestina tropezó dolorosamente con los babilonios. Las estrechas relaciones con otras grandes civilizaciones, comenzando por la civilización griega, fueron más solicitadas que impuestas. Esto fue suficiente para que los egiptólogos fueran reacios a conceder al período los laureles del "imperio".

### *d) Influencia inconsciente de la historia europea*

Hay algo un tanto peculiar en la utilización de la palabra "imperio" para designar los grandes períodos de la historia egipcia. Es probable que esta terminología de origen alemán se haya inspirado en el recuerdo más o menos reconocido del Sacro Imperio Romano Germánico[7]. Ello implica, a menudo inconscientemente, una trasposición de lo territorial a lo monumental: el abrumador número de monumentos faraónicos no puede ser sino la imagen de una abrumadora hegemonía en el mundo. Por lo demás, ello no ha sido aceptado por toda la egiptología. En contraste con el alemán "Reich", el francés "empire", y el español "imperio", la tradición inglesa utiliza sintomáticamente "kingdom" (reino) para los grandes períodos de la historia egipcia.

### *"Imperio" como expansión territorial ocasional del Estado faraónico*

Se ha mencionado, a propósito del término "imperio" en la periodización de la historia, la noción, muy insuficiente, de territorio extenso. En lo que respecta a la expansión ocasional de Egipto, esta noción se revela más pertinente siempre que se le añada la idea de una hegemonía extendida a territorios originalmente extranjeros. Así, entre otros, J. Laxer (2009, 9-10):

---

6 Destacado con razón por Yoyotte en su artículo "Saïtes (Dynasties)", en Vernus y Yoyotte (1996, 141).

7 Para las motivaciones subyacentes a esta terminología, véase Leclant (1980, 49).

> "Se habla de imperio cuando una nación, tribu o sociedad ejerce una dominación de largo plazo sobre una o varias naciones, tribus o sociedades exteriores (…) la capacidad de determinar lo que anima, lo que producen las sociedades que están bajo su control, es lo que distingue a un imperio de otras formas de organización interna".

Haciéndose eco de esta percepción, los egiptólogos también hablan de "imperio" a partir de una acepción claramente diferente de la que prevalecía en la periodización consagrada por la *doxa*. Utilizan el concepto para cuando los faraones fueron capaces de imponer su hegemonía sobre territorios anteriormente exteriores respecto del territorio tradicional de Egipto: "Egipto poseía un imperio de acuerdo con cualquier definición estándar del término, en el sentido de que ejercía autoridad sobre otros Estados-nación o naciones para su propio beneficio"[8].

Se ha establecido un consenso para calificar de "imperio", tomado en esta acepción fundamentalmente geopolítica, al Estado faraónico egipcio de la primera mitad de la XVIII dinastía, desde Tutmosis III (hacia 1500 a.C.) hasta el final de la XX dinastía, hacia 1069 a.C.: "…a partir del año 22 de Tutmosis III, las conquistas, que transformaron por varios siglos al país en un verdadero imperio…"[9].

Entonces, lo que justifica el empleo del término "imperio" para los egiptólogos, es la sujeción impuesta por Egipto, por una parte a Siria-Palestina, y por la otra a Nubia. Una formulación utilizada en los relatos oficiales de las hazañas de Amenhotep II resume la situación, a propósito de una de las esposas del faraón:

> *nsw nḫt tꜣš=f rsy r kry mḥty r nhrn*
>
> "(Ésta es la esposa de) un rey dominante, cuya frontera sur linda con Kery (región del Nilo sudanés), la frontera norte linda con Naharina (reino de Mitanni)"[10].

Seguramente, la hegemonía así impuesta en el norte y en el sur se apoyaba sobre un complejo dispositivo militar, que ha sido objeto de un reciente estudio en profundidad[11]. Por otra parte, se han discutido las formas de esta sujeción, que son muy diferentes en un caso y en el otro. En tal sentido, se entabló un largo debate sobre la naturaleza de este imperio, sobre la naturaleza del imperialismo que éste implicaba

---

8 Frandsen (1979, 177).

9 Valbelle (1998, 235).

10 *Urk*. IV, 1741, 15, escarabeo del matrimonio.

11 Morris (2005).

y sobre su alcance en la interpretación de las relaciones de Egipto con sus vecinos.

Al norte, en Siria-Palestina, el imperio se manifestó por la imposición de una relación de vasallaje, a través de la cual la autonomía y la especificidad de los poderes locales quedaron salvaguardadas. Algunos describen el modo en que el imperio egipcio gobernó las regiones bajo su influencia, como una

> "presencia periódica o permanente en una región (previamente) foránea, permitiendo decisiones que afectan a ésta, que requerían un consenso implícito entre el emisor y el receptor"[12].

> "Si del vocabulario moderno debe elegirse un término alternativo a «imperio», el cual se deriva de los sistemas clásico y medieval y por lo tanto no es totalmente adecuado para los sistemas más tempranos, el mejor término para el subsistema en vigencia antes de Tiglatpileser III es probablemente «hegemonía», en el sentido de una asociación desigual"[13].

Los egiptólogos han subrayado, en definitiva, cuán relativamente poco imperialista era el imperio egipcio del Imperio Nuevo en Siria-Palestina: "Nunca un entusiasta imperialista, Egipto mantenía una política de intervención limitada en los asuntos asiáticos"[14].

Por el contrario, al sur, en Nubia, más precisamente en la Baja Nubia, se trataba de una sujeción mucho más estricta, casi una anexión, según un proceso ya demostrado: "la reducción de Nubia estuvo nuevamente dentro de los límites de la posición tradicional de Egipto *vis à-vis* el mundo exterior"[15].

En la terminología de J. Laxer, la dominación sobre Nubia revelaría un "imperio formal", mientras que la dominación sobre Asia revelaría un "imperio informal"[16]. El debate puede ser replanteado también a partir de una concepción más escalar de las relaciones entre Egipto y su entorno, distinguiendo las áreas "vinculadas" o "semiperiféricas" de

---

12 Galán (1995, 1).

13 Lorton (1974, 178); Weinstein (1981, 1-28); Galán (2008, 19 y ss.).

14 Murnane (1995, 2-3).

15 Redford (1992, 149).

16 Laxer (2009, 10) distingue los imperios formales de los "imperios informales (…) en los que el poder imperial, de hecho, no anexiona los territorios dominados. Un gobierno local, nacional o tribal, permanece en el lugar y, al menos en teoría, las leyes del poder imperial no se aplican allí".

las "periferias" propiamente dichas[17]. La noción "empírica" de imperio valdría más para las primeras que para las segundas.

Planteado esto, los debates sobre la pertinencia de la noción de imperio para caracterizar ciertas modalidades territoriales del Estado faraónico no están cerrados. Como ha observado J. Galán (1995, 1), la tradición egiptológica a menudo ha calificado de "imperio" a la hegemonía dual del Imperio Nuevo, sobre Nubia, por una parte, y sobre Siria-Palestina, por la otra, pero no habla de "imperio" territorial para el Imperio Medio a pesar de la expansión en Nubia. No obstante, algunos han tratado de corregir esta restricción. Así, esta expansión ha sido interpretada a partir de un modelo de relaciones interculturales, como un "imperialismo equilibrado"[18] –lo cual no implica necesariamente la aparición de un imperio. En todo caso, el paso fue franqueado por J. Laxer (2009, 28), quien sólo dispone de información de segunda mano: "Egipto devino un imperio cuando sus dirigentes comenzaron una expansión hacia el sur, con las invasiones dirigidas más allá de la primera catarata del Nilo".

Más aún, recientemente se ha defendido esta idea para promover a Sesostris III al rango de creador del imperio, en la medida en que éste lanzó "una expansión programática del territorio egipcio (…) que continuó durante el reinado de Amenemhat IV (…)".

Esta tesis ha sido formulada por J. Gee (2004, 23-31, especialmente 30), y pronto volveré sobre ella, no para refutarla o reforzarla, sino para destacar una implicación. De manera análoga, lejos de pretender entrar en el corazón de los debates precedentemente mencionados sobre la naturaleza de las expansiones territoriales de Egipto en el Imperio Nuevo, me limitaré a considerar dos implicaciones.

1°) La expansión territorial, que está en la base de la noción de "imperio" como hegemonía, tiene límites prácticos, y se mantiene de este lado del mundo terrestre. Entre muchos ejemplos sobre el saqueo de la región de Noukhashshe por Tutmosis III, un excelente historiador escribió: "El imperio egipcio en Asia alcanzó su máxima extensión"[19].

2°) El "imperio" egipcio, siempre tomado en esta acepción territorial, es compatible con otros imperios. Es característica la formulación

17 Flammini (2004); véanse las reflexiones de Campagno (2004a, 16-17).

18 Smith (1991; 1997); evaluaciones críticas en Flammini (2004, 86-88).

19 Redford (1992, 160).

de un historiador para designar a Egipto y a Mitanni: "los dos imperios"[20].

En otras palabras, el imperio en su acepción "empírica" que utilizan los egiptólogos para caracterizar la expansión del Estado faraónico en determinados períodos, es una noción relativa. Por un lado, las dimensiones son geográficamente limitadas. Por otro lado, la existencia de un imperio no excluye intrínsecamente la existencia de otro imperio.

Pero el Egipto faraónico ofrece más a quien se dedica a reflexionar sobre esta noción. Volviendo a la argumentación desplegada por J. Gee, a favor de Sesostris III como creador del imperio, éste sostiene:

> "Si las conquistas y extensión de fronteras de Tutmosis son consideradas la creación de un imperio, entonces Sesostris III, quien usa el mismo vocabulario cuando discute la extensión de las fronteras, debería ser visto al menos como intentando construir un imperio, haya o no tenido éxito".

Cualesquiera sean las críticas a las que su tesis se exponga o los apoyos que convoque, tiene el mérito de insinuar una distinción esencial entre el imperio "empírico" –es decir, la expansión real del Estado egipcio– y la pretensión de expansión que vehiculiza la ideología faraónica. En un primer nivel, esta pretensión es lisa y llanamente una manifestación de una pulsión que podríamos calificar de imperialismo[21]. Sin embargo, esta pretensión, considerada con sus pros y sus contras, podría servir para definir un concepto de imperio que tenga valor transculturalmente.

## El concepto prototípico de "imperio" en la ideología egipcia

La ideología faraónica ha construido una doctrina extremadamente elaborada y casi holística de la expansión, tanto espacial como temporal, a través de la cual se intentó mantener de alguna forma su visión del mundo y su identidad. Esta doctrina podría revelarse, en definitiva, como una puesta en escena tan elaborada del concepto de imperio que

---

20 Redford (1992, 166).

21 Sobre el imperialismo como fenómeno históricamente condicionado en la historia del Egipto faraónico, véase Kemp (1978); Frandsen (1979); Galán (2008); Grandet (2008). Andelkovic (2004, 543) distingue en la formación del Estado faraónico una pulsión imperialista, independiente de la simple necesidad de procurarse productos exóticos.

se podría estar legítimamente tentado de promoverla a prototipo. La doctrina se basa en ciertos principios que deben ser resaltados.

### *Egiptocentrismo*

La doctrina se sostiene sobre la base de que Egipto es el centro del mundo terrestre, el hábitat de los hombres[22]. Es aquí donde el orden demiúrgico está casi plenamente realizado[23]. A su alrededor, los espacios en donde aquél no existe sino potencialmente están habitados por poblaciones condenadas a la sujeción, aunque prontas a agitarse. Aquél tiene por misión someterlas, con el fin de extender progresivamente el orden demiúrgico bajo la dirección del faraón.

Este egiptocentrismo es evidente en las cartografías del mundo que han sobrevivido hasta nuestros tiempos[24]. El país está representado por un anillo central en el que se suceden los nomos del Alto Egipto y los nomos del Bajo Egipto. En el exterior se distribuyen las regiones del mundo terrestre en otro anillo cuya circunferencia externa está ella misma marcada por una doble banda exterior, que materializa los límites de este mundo[25]. Sobre este egiptocentrismo, la ideología pudo construir una ideología de repliegue identitario, abandonando –por así decir– a su suerte al resto del mundo, interpretando en términos de exclusión la relación entre centro y periferia. De hecho, una interpretación de este tipo está realmente presente; el rechazo es en parte –pero sólo en parte– constitutivo de la identidad faraónica.

### *Rechazo: estigmatización en primera instancia de lo que está fuera del territorio*

Como sucede a menudo en las culturas humanas, la identidad política y cultural del Estado egipcio se afirmó positivamente por medio de la definición de un territorio, y negativamente con la estigmatización de aquellos que se encuentran en el exterior: “La representación del

22 La única excepción es la interpretación por la ideología egipcia del imperio persa; véase Yoyotte (1972).

23 En menor escala, el territorio egipcio puede incluir áreas dejadas aún en estado de virtualidad; véase más abajo.

24 Edición básica: Clère (1958, 30-46); fragmento de Yale: Scott III (2006, 154-55, n. 88); véase también Allen (2003).

25 “La doble banda circular que, en los fragmentos, está representada entre la zona exterior y los anillos terrestres (…) debe también representar algo concreto que marca el límite del mundo accesible a los hombres” (Clère, 1958, 26).

territorio directamente controlado por el Estado (…) debió terminar de marginalizar simbólicamente a las poblaciones situadas más allá de él”[26]. “La unidad reforzada en el interior fortalece, indudablemente, la frontera con el exterior”[27].

Esta estigmatización tiene su más significativa expresión en el tema del soberano dando muerte a un prisionero extranjero. Éste es uno de los temas más recurrentes. También es uno de los más antiguos, ya que el primer ejemplar se remonta a Nagada II B/C (pintura de la tumba de Hieracómpolis)[28].

El mundo terrestre exterior a las fronteras tradicionales de Egipto es percibido como una zona imprecisa en donde termina la creación y donde amenaza de insinuarse lo increado. Ciertamente, esta zona no es realmente el no-ser –salvo en el exceso metafórico–, sino que permanece como un posible avatar. El hecho es tan ampliamente conocido y abundantemente comentado que sería ocioso insistir en ello[29]. Entre muchos ejemplos, se cuenta el epíteto de “los hijos de Apofis” (ms.w aApp), para mencionar a los precursores *in illo tempore* de los extranjeros que merodean por los márgenes del delta oriental y están prestos a introducirse en Egipto por el wadi Hammâmat[30].

Por cierto, este rechazo doctrinal de lo que está fuera del territorio está en total contradicción con las prácticas políticas habituales. Desde su génesis a través de las jefaturas del Protodinástico y la mal llamada Dinastía 0, hasta su florecimiento a través de un Estado constituido, la civilización egipcia no podía funcionar plenamente sino gracias a los recursos situados fuera de su territorio, hombres, animales, vegetales, productos terminados, entre otros el vino, materiales diversos, productos preciosos de toda clase, etc.[31]. ¿Es la sensación de esta contradicción la

---

26 Campagno (2002, 220).

27 Assmann (2010, 137).

28 Este punto ha sido frecuentemente resaltado; *inter alios*: Cialowicz (1998); Kemp (1991, 38); Köhler (2002, 511). Para la iconografía: Hall (1985). Para un tratamiento detallado de las fuentes filológicas e iconográficas: Moers (2004, 88-127). Para la idea más general de la violencia constitutiva del Estado, véase Finkenstaedt (1984); Campagno (2004c).

29 Valbelle (1990, 48).

30 Leitz (2002, 422).

31 Ésta es la irrefutable constatación que imponen los avances de las últimas décadas. La bibliografía es abundante, me limitaré a algunos títulos: Bardinet (2008, 166); van den Brink y Gophna (2004); Campagno (2004b); Daneri Rodrigo (2004); Wengrow (2006, 135-50); las contribuciones reunidas en van den Brink y Levy (2002); y en Midant-Reynes y Tristant (2008, 637-807).

que condujo a la ideología a reintegrar, en segunda instancia, lo que estaba excluido en la primera instancia?

*Proyecto: reintegración programática en segunda instancia de lo que está fuera del territorio*

En efecto, articulando de algún modo una dialéctica de la exclusión y de la inclusión[32], o quizás más exactamente de rechazo y de proyecto, se ha formulado una doctrina que le permite recuperar el mundo más allá de las fronteras tradicionales de Egipto gracias a una integración ineluctablemente programada. Se resalta allí nada menos que lo que bien podría ser una concepción prototípica del "imperio".

Según esta doctrina, antes que un posible avatar del caos, el mundo exterior es percibido como relegado en la grisura de lo inacabado, como lo existente a la espera de ser puesto en orden, como un área en devenir, como una parte de la creación dejada en latencia, por así decir, como los "barbechos del demiurgo".

La cartografía mencionada más arriba muestra la situación ambigua de las áreas del mundo terrestre fuera del territorio egipcio. A la unidad administrativa de Egipto, simbolizada, en este caso, por el hecho de que los nomos están representados por emblemas estrictamente homólogos, se opone la diversidad de las etnias exteriores, cuyas convenciones iconográficas no se corresponden con un estatus equivalente al de Egipto. En efecto, éstas son representadas por series fraccionadas de personajes diferentes, fuera del territorio egipcio, pero explícitamente dentro de los límites del mundo terrestre (véase más arriba).

*Estatus a priori universalmente preeminente de la soberanía faraónica*

Lo que no depende directamente del Estado egipcio, lo que está al otro lado de sus fronteras del momento, no escapa sin embargo, al menos programáticamente, al proyecto asignado por el demiurgo a este Estado. Si el Estado faraónico es en esencia superior a otras formas de organización humana, es simplemente porque el creador le ha confiado la misión de tomar a su cargo el mundo terrestre en su totalidad:

32 Sobre el problema general, véanse las contribuciones reunidas en Lauterbach, Paul y Sander (2004).

*jr pr-ʿ3 ʿnḫ wḏ3 snb p3y=n nb ʿnḫ wḏ3 snb p3y=f ʿḥʿw jw=f m nb n t3 nb mtw=f jr t3 nswy.t j.jr p3 rʿ p3y=f jt m nsw jw=f m ḥq3 n šnn(.t) nb(.b)*

"Pueda el faraón, vida, integridad y salud, nuestro señor, vida, integridad y salud, pasar su existencia estando en posición de señor de toda la tierra y ejercer la realeza que ha ejercido Re, su padre, como rey, estando en posición de soberano de todo lo que rodea el disco"[33].

*nṯr nfr s3 jmn msty rʿ-ḥr-3ḫty qm3-n=f r ṯs t3.wy r ḥq3 šnn(.t) jṯn ḥr ns.t nt jt=f rʿ rsy.w m-ʿ=f mḥty.w ẖr sẖrw=f jdb.wy ḥr ẖr šfšf.t=f t3.w nb(.w) dm3.w ẖr ṯb.wy=f*

"El dios perfecto, hijo de Amón, retoño de Re-Haractes, el que él ha creado para gobernar las dos tierras, para gobernar lo que rodea el disco (= el mundo terrestre) en el trono de su padre Re, en tanto que los del sur están en su mano, los del norte sometidos a sus decisiones, las dos orillas de Horus sometidas a su prestigio, todas las tierras, todas las regiones extranjeras yaciendo bajo sus sandalias"[34].

Las relaciones entre Egipto y los otros Estados son, en principio, consideradas disimétricas. Esta disimetría refleja el estatus de supremacía que se arroga el faraón. Por ejemplo, él recibe "aportaciones" jnw, pero no da, por lo menos con este término[35]. Esta no reciprocidad teórica implica, evidentemente, una inferioridad natural del que provee respecto del que recibe. nsw, el término que designa al rey, es exclusivo del faraón. A ningún soberano extranjero, por poderoso que sea, se le proporciona este título[36]. Incluso cuando Egipto se enfrenta con un Estado que está efectivamente en pie de igualdad con el Estado faraónico, la terminología mantiene una diferencia cualitativa. El ejemplo más sobresaliente es el tratado entre Ramsés II y el rey de los hititas Hattushilli III. Si bien el tratado implica *de facto* una igualdad de estatus entre las dos partes, el rey

---

33 P. Chester Beatty III, v° 4, 5-6, carta al visir Panéhesy = K*RI* IV, 86, 6-9.

34 Estela de Tutmosis III en Buto, inscripción principal l. 2-3, Bedier (1994, 46).

35 Gozzoli (2006, 5). El término *jnw* suscitó una abundante bibliografía, incluyendo: Gordon (1983); Müller-Wollermann (1984a; 1984b, 51-55); Bleiberg (1996); Hovestreydt (1997, 192-93); Spalinger (1996, 353-76); Warburton (1997, 221-36); Sowada (2009, 31).

36 Lorton (1974, 177), quien distingue *nswt*, para los lugares integrados en la administración egipcia, *nb*, para las relaciones con los países vasallos, *hq3*, para el poder político *de facto*, "de ahí la aplicación a reyes extranjeros independientes" (p. 181, n. 11).

hitita es descrito como pA wr aA n xtA, “el gran jefe de Hatti”, mientras que Ramsés II es pA HoA aA n km.t, “el gran soberano de Egipto”[37].

Esta supremacía intrínseca de la soberanía faraónica por sobre cualquier otro tipo de soberanía explica un pasaje citado en muchas ocasiones, pero no verdaderamente comprendido, del célebre relato de Kamose:

> *sjꜣ=j sw r jḫ pꜣy=j nḫt wr m ḥw.t-wꜥr.t ky m kšj ḥms.kwj smꜣ.kwj m ꜥꜣmw nḥsy*
>
> “¿Debería reconocerla en relación con qué, mi supremacía (*pꜣy=j nḫt*), mientras que un jefe está en Avaris, otro en Kush, de modo que me encuentro asociado con un asiático y un nubio?”[38].

La pregunta retórica de Kamose se basa en la constatación de una contradicción entre el poder teórico atribuido a la función de faraón, que le confiere una supremacía universal, y su poder efectivo que es limitado, puesto que debe compartir el mismo territorio egipcio con otras dos soberanías. La contradicción es en este caso particularmente dolorosa, dado que es dentro de las fronteras tradicionales de Egipto que la realidad le impone otras soberanías, mientras que éstas en principio no son tolerables sino más allá.

*La concepción egipcia del espacio terrestre*

La supremacía del faraón se extiende *de jure* incluso a aquello que éste no controla *de facto*, ya que está investido de una misión universal. Por lo tanto, la doctrina egipcia atribuye a las fronteras[39] del Estado faraónico algunas características que constituyen, en definitiva, una teoría del imperio. Ellas son unilaterales (a), destinadas a la extensión (b), co-extensivas al mundo terrestre (c).

*(a) Fronteras unilaterales.*

El establecimiento de una frontera es un acto unilateral, efectuado sólo por el faraón[40]. Ella no implica ningún acuerdo con una parte que se

---

37 Spalinger (1981, 302, n. 10).

38 Kamose, Tableta Carnarvon, 1.3. La mayor parte de los traductores no percibe el verdadero sentido del pasaje. Una detallada discusión filológica no puede tener lugar en este trabajo; remito a Vernus (2006, 173, n. 200).

39 Para la noción de frontera, véanse las excelentes exposiciones de Quirke (1989, 261-75), Hornung (1981, 393-427), Galán (1995); véase también Valbelle (1990, 39-42; 1998, 251).

40 *tꜣš*, “lineal y fijo, pero unilateral”, considerado por Quirke (1989) y por Lupo de Ferriol (2001).

considere que tenga algo que decir. La fraseología lo expresa claramente. Algunos ejemplos:

*nn ẖ3s.t jr.ty t3š ḥnꜥ=f ꜥnḫ=sn m ṯ3w.=f*

"No hay en absoluto país extranjero que pueda establecer una frontera con él (= el faraón), porque es de su aliento que ellos viven"[41].

La frontera no se fija más que en función de la sola decisión del faraón en un momento dado, en virtud de su buena voluntad:

*jr t3š=f r ḏrw m bw nb mry=f*

"quien establece todas sus fronteras en todo lugar donde desea"[42].

Aquél no se basa en el acuerdo de ambas partes como resultado de una negociación entre dos socios en pie de igualdad. La idea fue muy bien formulada por G. Moers (2004, 128): "La frontera (…) es concebida en principio claramente como una «frontera hasta», no como una «frontera entre»".

*(b) Fronteras inevitablemente destinadas a la extensión: vectorialidad.*

Las fronteras son temporarias y destinadas a ser constantemente modificadas, entendiendo por modificación la extensión. Aquí tiene lugar uno de los conceptos fundamentales de la ideología monárquica, formulado de manera tópica mediante la muy frecuente expresión swsx tAS, "ampliar las fronteras"[43]. Éste es uno de los imperativos cardinales de la función faraónica.

Por cierto, estas modificaciones potenciales sólo pueden ser planteadas de manera centrífuga, del centro a la periferia, en este caso, de Egipto hacia las áreas que lo rodean. Hay, por lo tanto, una vectorización de las fronteras.

En esta expansión, no hay oposición que sea legítima. En consecuencia, aquellos que intentaran oponerse justifican automáticamente la violencia necesaria para eliminarlos:

41 *Urk* IV, 1292, 1; cf. Galán (1995, 127): "hacer un *t3š* no era una acción mutuamente concertada, sino un acto del rey egipcio".

42 K*RI* I, 99, 1-2; y también *nsw jr t3š.w=f r mrr=f*, "el rey que establece sus fronteras de acuerdo con su deseo" (K*RI* II, 411, 14-15); véase Desroches-Noblecourt y Kuentz (1968, 170-71).

43 Blumenthal (1970, 165); Grimal (1986, 686, n. 713); Lorton (1974, 73); Hornung (1971, 48-58); Assmann (1996a, 228); Vernus (1995, 110).

[*wb3 =j mṯn*].*w šr.w ḥsq*(*=j*) *ḫ3s.ty.w jsnw rd*(*=j*)

"[Del mismo modo que yo quiero abrir los caminos] bloqueados, del mismo modo yo decapito a los habitantes del desierto que obstaculizan mi marcha"[44].

*(c) Fronteras co-extensivas al mundo terrestre.*

La jurisdicción del faraón abarca la totalidad del mundo terrenal, designado por la expresión Snn.t jtn, "lo que rodea el disco", es decir, la trayectoria del sol desde su salida en el este de la tierra, hasta su puesta en el oeste.

*jr-n=j t3š.w t3-mrj r šnn.t jtn*

"He realizado las fronteras de Ta-Mery (= Egipto) a la medida de lo que rodea el disco"[45].

*šn.w n p.t ẖr-st-ḥr=f*

"Lo que rodea el cielo está bajo su (= del faraón) jurisdicción"[46].

En el mismo sentido, el faraón es nb n Snn.t jtn, "señor de lo que rodea el disco"[47], HoA Snn.t jtn, "soberano de lo que rodea el disco"[48].

Un aparato fraseológico muy rico refina acerca de la extensión de su soberanía hasta los confines del mundo terrestre.

*t3š=f rsy r-ʿ ṯ3.w mḥy ḏdt=f pḥ.t w3ḏ-wr*

"Su frontera meridional es el límite de los vientos, al norte atraviesa el extremo del océano"[49].

La retórica hace amplio uso de la hipérbole, para subrayar mejor que la soberanía es co-extensiva al mundo terrestre, poniéndole como límites, no ya los de este mundo, sino los del cosmos en el cual aquél está situado. Algunas ilustraciones fraseológicas:

*nn rq=j m t3 nb.w ḫ3s.wt nb.t m ḏ.t=j jr-n=f t3š=j r ḏr.w ḥr.t b3k n =j šn*(*n*)*.t jṯn*

44 Darnell (2008, 9).

45 *Urk.* IV, 102, 11.

46 *Urk.* IV, 1692, 5 = Schade-Busch (1992, 331); Grimal (1986, 57-58).

47 Lorton (1974, 15-17 y 18).

48 *Urk.* IV, 1702, 15 = Schade-Busch (1992, 180 y 329).

49 K*RI* I, 99, 11; Caminos (1968, 86); cf. Schneider (1994, 31).

"Yo no tengo rebelión en ninguna tierra plana, todas las regiones montañosas están sometidas a mí, luego de que él ha establecido mi frontera hasta los límites del cielo, de modo que lo que rodea el disco está a mi servicio"[50].

*dj-n(j) n=k qn.t r rsy nḫt r mḥt.t ... swsḫ=k tꜣš n km.t (r) r-ꜥ sḫn.t p.t ḥr wꜣ.t=s nb(.t)*

"Yo te doy la bravura contra el sur, la supremacía contra lo que está al norte… para que tú amplíes las fronteras de Egipto hasta los pilares del cielo en todas sus direcciones"[51].

*dj(-n)=j nḫt m rꜣ-ꜥ.wy=k tꜣ.w nb.w ḫꜣs.wt nb.w(t) dmḏ ẖr ṯb.wy=k ḥry.t=k r ḏr sḫn.t nt p.t hmhm.t n ḥm=k ẖt psḏ. t 9*

"Yo doy la supremacía en tu actividad, todas las tierras planas y las regiones montañosas reunidas bajo tus dos sandalias, el temor que tú inspiras se extiende hasta los pilares del cielo, la reputación de tu Majestad a través de los Nueve Arcos"[52].

*dj=j n=k qn.t nḫt r ḫꜣs.wt nb.t dj=j bꜣw=k snḏw=k m tꜣ.w nb.w ḥry.t=k r ḏrw sḫn.t nt p.t*

"Yo te doy bravura y victoria contra todos los países extranjeros. Yo pongo tu poder y el respeto a ti en todos los países, el temor que tú inspiras hasta los límites de los sostenes del cielo"[53].

*tꜣš rsy r wp.tꜣ ... mḥty=f r pḥw tꜣ r mw qbḥw ... jꜣbty=f r šn-wr fnḫw ... jmnty=f r tḥnw*

"Su frontera sur se extiende hasta la delimitación de la tierra… su norte se extiende hasta los confines del país, hasta las aguas de las regiones frías (= regiones del nordeste de las márgenes de la tierra); su oriente hasta

---

50 *Urk.* IV, 368, 9-11.

51 K*RI* II, 209, 4-5; véase también Desroches-Noblecourt y Kuentz (1968, 172-73); Grimal (1986, 60). Para "todas las direcciones", sin mención de los pilares del cielo: *swsḫ-n=f tꜣš.w km.t r-r-ꜥ p.t ḥr wꜣ.t nb. ṯ*, "es hasta el límite del cielo en toda dirección que él extendió las fronteras de Egipto" (K*RI* I, 6, 16-7, 1). Nótese una afirmación similar a propósito del dios solar: *Urk.* IV, 1946, 2-4. Para la extensión simbólica hacia los cuatro puntos cardinales, véase Bonhême y Forgeau (1988, 110).

52 Portal bubástida de Karnak = Jansen-Winkeln (2007, 12, 1.8); Moers (2004, 124, Ex. 32).

53 *Urk.* IV, 612; cf. también, *inter alia*, *wḏ-n=j hmhm.t ḥm=k r ḫꜣs.wt nb.t sꜥꜣ-n(=j) šfš(wt)=k m ẖ.t nb(.t)*, "yo impongo la reputación de tu Majestad hacia todos los países extranjeros, yo incremento tu prestigio en cada afectividad" (*Urk.* IV, 620, 14-17).

el Gran Circundante (= confines marítimos) de los Fenkhu (= costa sirio-libanesa)…, su occidente hasta los libios”[54].

A través de esta doctrina de las fronteras, la ideología egipcia planteó al Estado faraónico como un “imperio” en el sentido más abstracto, en una acepción diferente de la noción “empírica” de imperio territorial mencionada anteriormente.

- Es un imperio, no porque hubiera conocido en ciertos períodos, bajo ciertas circunstancias políticas, una expansión más allá de su territorio tradicional, sino porque, *por definición*, sus fronteras teóricas, superando sus fronteras del momento, son intrínsecamente co-extensivas a los límites mismos del universo.
- Es un imperio, porque es al Estado faraónico y a él únicamente que el creador ha confiado la misión de prolongar su obra completando el mundo terrestre, y al que ha concedido, para lograrlo, el privilegio de la soberanía universal[55]. No podría coexistir con otro imperio.

*La ordenación del espacio terrestre, correlato de la noción de imperio*

Esta dogmática *a priori* de una supremacía del faraón teóricamente co-extensiva al mundo terrestre implica en sus desarrollos que la creación en su totalidad no está plenamente terminada, que el mundo terrestre en particular parcialmente se halla por ordenar, que el demiurgo ha dejado allí los barbechos, reservándose la decisión de aplazar la puesta en valor siguiendo los caminos impenetrables de su sabiduría. Pues, ¿cómo negar que existe una diferencia entre la hegemonía universal atribuida *de jure* al faraón sobre el mundo y la realidad *de facto*? El faraón es teóricamente el señor del mundo, pero su poder efectivo está evidentemente menos extendido dado que su alcance, limitado a las fronteras del momento, se sitúa de este lado de los límites del mundo, muy lejos de ellos –como le recuerda cruelmente la experiencia, pero también simplemente la definición en primera instancia de su soberanía por la unión del Alto y el Bajo Egipto[56].

---

54 Estela de Tutmosis III (?), Gabolde y Goyon (2008, 7, cf. comentario p. 10, donde son citados otros testimonios de *wp.t tꜣ*).

55 En esta relación privilegiada con la divinidad, existe en este punto una analogía con Israel, tal como ha señalado Assmann (2010, 248).

56 El concepto de unión de las dos tierras fue transpuesto para dar cuenta del imperio persa por la ideología egipcia. Véanse los agudos comentarios de Yoyotte (1972, 260).

La expansión de las fronteras cobra todo su sentido como un esfuerzo por hacer coincidir la jurisdicción de hecho y la jurisdicción de derecho, reduciendo a lo largo del tiempo la diferencia entre ambas. Es un imperio programático, que articula, en segunda instancia, un proyecto que apunta hacia el territorio exterior, por sobre el rechazo inicial de tal territorio exterior. La noción de imperio programático implica una diferenciación cualitativa en la concepción del mundo terrestre. Un único demiurgo lo creó, pero no lo completó. Dejó una parte en barbecho, librando a los faraones, sus sucesores, la tarea de su puesta en valor, es decir, la de imponer su orden. Porque, como E. Hornung ha demostrado, la función de éstos implica la "Erweiterung des Bestehendes"[57], "la ampliación de lo existente".

## *Ordenación dentro de las fronteras*

Ciertas áreas que destacan como barbechos del demiurgo se sitúan ocasionalmente en Egipto. Porque, si bien Egipto fue fundado (grg)[58] como un Estado organizado, siempre quedan por aportar algunas ordenaciones puntuales:

> *sḏm n ḏd.tj=j n=k nswy=k tꜣ ḥqꜣy=k jdb.w jr=k ḥꜣw ḥr nfr*
>
> "Ajústate a lo que te voy a decir, y, cuando tú reines el país, cuando tú dirijas las orillas, será para aumentar el bien"[59].

El término "bien" recubre aquí, más precisamente, lo que ha encontrado su plena realización en el sometimiento al orden del mundo. El deber del nuevo faraón es el de añadir, es decir, extender el orden, allí donde todavía está ausente.

Incluso en Egipto, no todo está todavía sometido. Por ejemplo, tierras nuevas con la forma de una isla, surgidas a partir de una variación del

---

57 Hornung (1971); Vernus (1986, 29-42; 1995, 110).

58 Para *grg*, véase Moers (2004, 95-97), que traduce "cultivar", con la interesante precisión a continuación: "*grg* designa la unidad de diferencia de los logros culturales egipcios, los cuales constituyen constructivamente *grg* en Egipto y destructivamente *bꜣ bzw ḫbꜣ* en lo excluido" (cf. 98 con la n. 62, y 99 con la n. 73). Para el término, Moreno García (1996, 119): "ordenación del espacio para hacerlo apto para su uso productivo", y 121 "fundar, establecer, poblar, ordenar", "instalar sobre un terreno hasta entonces vacío de una población sedentaria y virgen desde el punto de vista productivo": valor ideológico: "los lugares donde reinan el orden y la existencia civilizada".

59 *Enseñanza de Amenemes* I, Introducción; discusión de la sintaxis general en Vernus (2010, 219 y 226, n. 24).

Nilo, o con la forma de un meandro desecado, pueden aparecer inesperadamente en un momento dado. Éstas son entonces integradas a la creación ordenada al recibir un nombre, en principio formado por el del faraón reinante, en virtud de su función epónima[60]. Otro ejemplo: Sesostris III realizó una obra muy importante para mejorar el paso de la primera catarata:

*jr-n=f m mnw=f n ꜥnḳ.t nb.t tꜣ-st.t … jr n=s mr nfr-mṯn.w-ḫꜥ-kꜣ.w-rꜥ rn=f jr=f ꜥnḫ ḏ.t*

"Es por Anukis, señora de Sahel, que él ha llevado a cabo la acción de hacer un canal cuyo nombre es Khakaure-tiene-caminos-perfectos (literalmente es perfecto de los caminos), de modo que asume el estatus de dotado de vida"[61].

Unos tres siglos más tarde, Tutmosis III se propuso quitar los bloques que habían terminado por obstruir el canal, lo que él consideró como una nueva creación, nombrándolo con una nueva denominación formada por su nombre, en virtud del eponimato:

*rn n mr pn wn-tꜣ-wꜣ.t m-nfr.t-mn-ḫpr-rꜥ-ꜥnḫ.w-ḏ.t*

"Nombre del canal en cuestión: «Es gracias a la perfección de Menkheperre, que él esté vivo por la eternidad, que este camino está abierto»"[62].

## *Ordenación fuera de las fronteras*

Pero, por cierto, estas áreas de expansión se sitúan principalmente más allá de los límites tradicionales del territorio egipcio. El mundo terrestre exterior, incluso si está basado en principios fijos, no está estrictamente petrificado en su estado primitivo: incluye áreas de expansión a explorar y a organizar. El faraón es, en cierto modo, el misionero del demiurgo que viene a aportar a los extranjeros, no la "buena palabra", sino el aliento de vida[63]. El don de aliento de vida es el símbolo de la soberanía egipcia que cumple, en tal o cual región del mundo, el programa inscrito en el principio mismo del imperio. Haciendo referencia a una cita anterior:

---

60 Vernus (1995, §23), a propósito de un epíteto en el que se atavía Amenemope para describir sus actividades de escriba.

61 Gasse y Rondot (2007, 77-78, n. 147).

62 Gasse y Rondot (2007, 137-38, n. 241).

63 Galán (2008, 22-23). Véase también *r jr.t tꜣ.w m nḏ.yr=s*, "para hacer de los países sus siervos" (*Urk.* IV, 1256, 13). Cf. Lorton (1974, 116).

“No hay en absoluto país extranjero que pueda establecer una frontera con él, porque es de su aliento que ellos viven” (*supra*)[64].

La supremacía teórica que implica la doctrina del imperio se realiza evidentemente de formas muy diversas:

- Hay etnias, poblaciones, ciudades, jefaturas, reinos, fronterizos o no, regularmente inventariados, y con los cuales se practican relaciones de todo tipo; relaciones belicosas, relaciones comerciales, relaciones de vasallaje, de sometimiento, de colonización, sin contar los dispositivos ideológicos –textos y rituales de execración, listas monumentales sometidas al aparato sofisticado de la escritura y de la imagen– a través de los cuales se expresa su sometimiento al imperio faraónico. El tema ha sido amplia y excelentemente tratado, lo cual me exime de un desarrollo más extenso.
- Hay regiones, países y poblaciones que no se conocen más que de manera indirecta y con los cuales resulta importante entablar relaciones directas. Así, en su comunicación personal a Hatshepsut, Amón contrapone la situación antigua, en la cual los productos de Punt eran accesibles, no directamente, sino a través del intercambio, a la situación futura que él establecerá en beneficio de la reina: en lo sucesivo, Punt será directamente alcanzado por la expedición.
- Hay regiones, países y poblaciones poco conocidos o desconocidos, a los cuales importa hacerles saber que dependen, en última instancia, de un imperio en el que el faraón es la piedra angular.

  *ḫ3s.wt nb*(*.t*) *št3*.(*wt*)*,* “todos los países secretos”[65].

  *ḫ3s.wt ḫm km.t,* “los países extranjeros que desconocían Egipto”[66].

  *ḫ3s.wt nb.t ḫm km.t,* “todos los países extranjeros que desconocían Egipto”[67].

  *n rḫ-n km.t n ḫnd-n s*(*y*) *jt.w=n,* “no conocíamos Egipto, nuestros antepasados no habían podido pisarlo”[68].

---

64 La idea queda evidenciada, más allá de la transposición teocrática del faraón al dios, en las *Aventuras de Unamón*.

65 Decreto de Osorkon II, Jansen-Winkeln (2007, 112, n. 13); véase también, *inter alia*, K*RI* I, 10, 12.

66 K*RI* V, 97, 6.

67 Portal bubástida de Karnak = Jansen-Winkeln (2007, 12, 1.7).

68 K*RI* I, 11, 2.

Es precisamente el grado mínimo de poder universal del faraón el que se da a conocer[69]. Este requisito está explícitamente formulado en la *Enseñanza para Merikare*, una sabiduría considerada como enunciada por un faraón, y que se revela como un verdadero tratado sobre el poder faraónico:

*zb twt=k r ḫ3s.t w3y.t jwty dd=sn sḥwy jry*

"Envía tus estatuas hacia el lejano país extranjero, del cual no se proporcionan noticias descriptivas"[70].

[...] *ḫm.w km.t jw=w r rd.wy=k r nḥḥ ḏ.t wḏ st n=k jmn thm=sn ḫ3s.t* [*nb.w*] ... *n rḫ.tw=w ḏr rᶜ*

"[los extranjeros] que desconocían Egipto, se encuentran bajo tus pies por la eternidad cíclica y lineal; Amón te los ha asignado. Ellos penetraron [cada país extranjero]… no eran conocidos desde el tiempo de Re"[71].

Es aún mejor cuando explora comarcas hasta entonces desconocidas:

*wb3.n.f w3.wt š*[*t3*]*.w n p3.tw dgs.w ḏr rsy*

"Él ha abierto caminos desconocidos; no se los había pisado antes"[72].

La idea tiene sus raíces en el pasado más lejano, cuando la manifestación primera del poder era el *serekh*, "aquel que hace conocer"[73]. Se manifiesta por la propensión constante de los faraones a establecer *sub specie aeternitatis* estelas, estatuas, inscripciones rupestres en lugares liminales –márgenes de caminos, límites geográficos, puntos extremos de sus expediciones, etc.–, marcando su presencia y explicitando mediante el texto, la imagen, y también el texto en simbiosis con la imagen, el estatus que la ideología asigna a la zona correspondiente[74], es decir, la

---

69 "esparcir el temor"; véase el título sintomático "Extender el temor de Horus", en Moreno García (2004, 237).

70 *Enseñanza para Merikare* P 67 = Vernus (2010, 188).

71 Martin (1989, escena 76, pl. 112, cf. 97).

72 K*RI* I, 11, 5.

73 Por ejemplo, Seidlmayer (2005, 290, pl. VIa); véase en general Vernus (en prensa).

74 La bibliografía es abundante. Entre otros, Posener (1956, 196); Hornung (1981, 400); Barta (1974, 51-54); Eyre (1990, 137); Davies (2003, 27, fig. 7); Grandet (2008, 73-75). Muy significativo es el caso de los relieves de Ramsés II en la desembocadura de Nahr el-Kalb. A sus pies, una planicie costera más extensa que la de nuestros tiempos, proporcionaba el paso más cómodo para los ejércitos o las expediciones egipcias. El promontorio de Nahr el-Kalb constituía un cerrojo sobre esta ruta. Afirmar la presencia del faraón sobre este cerrojo sería proclamar que éste ya no era un obstáculo para

forma en que es sometida a Egipto en tanto que organizador del mundo. Por cumplir con este requisito, el faraón merece el calificativo de jn pHw tmm.t rx, "aquel que alcanza los confines de lo desconocido"[75].

En la medida en que implica la realización *de facto* de la supremacía *de jure* del faraón, la noción de imperio vehiculiza una dinámica que no se limita a una simple expansión geográfica programada. También se manifiesta mediante diferentes modalidades a través de las cuales se realiza lo que hasta ahora no estaba más que latente.

- Descubrimiento de potencialidades ocultas

 *mꜣꜥ-n n=f tꜣ jmy.t=f wd-n n=f gb jmn.t=f ḫꜣs.wt ḥnk(.w) ḏw.w ḥr jmꜣ s.t nb.t dj-n=s sdḫ=s*

 "Así como la tierra le ha entregado lo que hay en ella, así como Geb le concedió lo que oculta, todos los países extranjeros se le ofrecen, las montañas se esfuerzan por ser agradables. Cada lugar le ha dado su arcano"[76].

- Transformación de lo estéril en utilizable

Para aumentar la rentabilidad de las minas de oro del desierto oriental, Seti I comprendió que no sería contraproducente incrementar las posibilidades de supervivencia de aquellos que recorrían los lugares áridos, mejorando las disponibilidades acuíferas. Decidió cavar cisternas.

 *ḏr nṯr.w wꜣ.t qsn.tj snḏm.tj ḫft nswy.t=j ꜣḫ jꜣd.wt n mnjw sbḳ wsḫ tꜣ nsw m pr-ꜥ*

 "Desde los dioses, el acceso era difícil, mientras que se ha vuelto fácil bajo mi reinado. Las colinas son propicias para el pastor. La vastedad del país es benéfica cuando el rey es un hombre de acción"[77].

- Transformación del salvaje en socio

 *pwnty.w ḫm.w rmṯ ḫbs.tj.w nw tꜣ-nṯr sjmꜣ-n(=j) st n mrw.t=t dj=sn n=t jꜣw mj nṯr n-ꜥꜣ.t-n bꜣw=ṯ ḫt ḫꜣs.t rḫ-n n(=j) jnk nb=sn*

---

él; véase Loffet (2009, 206). Prolongación de la idea para los particulares que erigen estelas conmemorativas de expediciones fuera de Egipto, cuando son comisionados por el faraón para representarlo: Mathieu (1998).

75 Lorton (1974, 75). El faraón somete los *pḥw*, es decir, los confines. El comentario de Darnell (2008, 9), "podrían ser las marismas", no es realmente necesario.

76 Wadi el Houdi n° 1, 1. 6-7, JE 71901, véase Seyfried (1981, 98).

77 Inscripción de Seti I en Kanais a la entrada de Wadi Mia = K*RI* I, 66, 13-14.

“Los habitantes de Punt que ignoraban a los hombres, los barbudos del país del dios, yo (= el dios) los he apaciguado por amor a ti, de modo que te dirigen alabanzas como a un dios, tan grande es tu poder a través de las comarcas extranjeras”[78].

## *La ordenación del tiempo, correlato de la noción de imperio*

Lejos de confinar la idea de imperio al espacio, la ideología egipcia le da paralelamente una dimensión temporal a fin de integrarla en una visión holística. Lo demuestran estas palabras performativas, en las que las divinidades son presentadas pronunciándose a favor del faraón:

*dj-n(=j) n=k nswy.t tꜣ.wy rnp.wt twm tꜣ.w nb.w ḫꜣs.wt nb.t*

“Yo te doy la realeza de las dos tierras, los años de Atum (= el demiurgo), todas las regiones planas y todas las regiones con relieve”[79].

*dj-n(=j) n=k tꜣ.w nb.w ḫꜥs.wt nb(.t) ẖr tb.wy=k dj-n(=j) n=k ꜥḥꜥ w n rꜥ rnp.wt nt twm*

“Yo te doy todas las regiones planas, todas las regiones con relieve bajo tus dos sandalias. Te doy la duración de Re, los años de Atum”[80].

Detrás de esta formulación, son evocados los dos ámbitos de acción del faraón.

- Por un lado, la acción sobre el espacio: gestión del territorio de Egipto (“las dos tierras”), gestión del mundo terrestre, cuya totalidad es expresada aquí, en el estilo egipcio, por la yuxtaposición de dos modalidades consideradas como las más representativas de la topografía de este mundo (“regiones planas, regiones con relieve”).
- Pero también, por otro lado, la gestión del tiempo de la creación (“la duración de Re, los años de Atum”[81]).

Así, las latencias de las cuales los faraones debían garantizar los desarrollos corresponden no solamente al espacio terrestre, sino también al tiempo que transcurre desde la creación y la transmisión a los hombres

---

78 *Urk.* IV, 345, 14-346, 1-5.

79 Arnaudies-Montelimard (2007, 120-24).

80 K*RI* I, 20, 4.

81 Para los años de Atum, cf. Desroches-Noblecourt y Kuentz (1968, 187).

del gobierno de la tierra, antiguamente asegurada por los dioses[82]. La historia resulta así una prolongación de la actividad cosmológica del demiurgo: "*El proceso cosmogónico se establece de manera continua en la historia: el rey es visto como sucesor, gobernador e hijo del dios creador (…) mejor dicho, la historia es la continuación de la creación bajo las condiciones alteradas del mundo caído*"[83].

El futuro ya está en marcha virtualmente en la medida en que no es sino la repetición de ciclos predeterminados. La tarea de los faraones es asegurar el paso de lo virtual a lo real de los ciclos (temporalidad nHH) hasta entonces no actualizados, pero ya contenidos *in partibus* en la creación, a fin de contribuir a su progresión lineal (temporalidad D.t), así como asegurar el paso de lo virtual a lo real de las áreas del mundo terrestre hasta entonces dejadas fuera del orden, pero ya contenidas *in partibus* en la materialidad misma de la tierra.

El imperio faraónico es, pues, un programa que se aplica a la vez al tiempo y al espacio. Se extiende no solamente hasta los límites físicos del mundo terrestre, sino también hasta los límites cronológicos de la creación. Porque, por una paradoja propia de la ideología egipcia, el tiempo de la creación, si bien se expresa por la asociación de dos "eternidades" (temporalidad nHH y temporalidad D.t), tiene un final: el momento en el que la creación retornará inevitablemente al no-ser del que había antiguamente surgido[84]. Al referir el imperativo programático de extensión hasta los límites últimos tanto al tiempo como al espacio, el concepto subyacente de "imperio", tal como lo pone de manifiesto la ideología egipcia, adquiere un inmenso poder interpretativo.

En primera instancia, el tratamiento de los acontecimientos que afronta la sociedad se manifiesta en primer lugar por la exclusión: no entra en la "historia" sino lo que se considera conforme a los modelos predefinidos, y luego a la imitación del pasado[85]. Los faraones desarrollan y realizan las latencias seleccionando, validando y situando en sus reinados los acontecimientos considerados dignos de prolongar los precedentes. Y es por referencia a sus reinados que estos acontecimientos pertinentes tienen lugar en la cronología de la creación. Así, se produce una ordenación del tiempo que transmuta en pasado efectivo aquello

82 Luft (1978).

83 Assmann (1992, 14).

84 Para la escatología egipcia, véase Assmann (1983; 1996b).

85 Vernus (1995, 36-38).

que no era aún más que un segmento potencial dentro de la duración global de la creación.

Correlato de esta concepción: cuando el desorden se instala en Egipto y el poder no está más asegurado en conformidad con el orden demiúrgico, el tiempo que pasa, lejos de ser llenado por el desarrollo de latencias, permanece como una cáscara vacía. De ahí la expresión rnp.wt Sw.w(t), "los años vacíos", "años de carencia" en el célebre registro llamado "histórico" del Papiro Harris I, balance póstumo de su propio reinado establecido por Ramsés III, mediante una prosopopeya. Describe el período en el que un usurpador había puesto a Egipto bajo su férula:

> *ky h3w ḫpr ḥr-s3=f m rnp.wt šw.w(t) jw j.jr-sw wʿ ḫ3rw m-dj=w m wr jw dj=f p3 t3 ḏr=f m ḫrp r-ḥ3.t=f wʿ sm3ʿ=f jry=f (r) ḥwr ḫt=w jw j.jr=w n3 nṯr.w mj-qd n3 rmṯ n sm3ʿ.tw ḥtpw m-ḫnw r3.w-pr.w*

> "Nuevos tiempos sobrevinieron después de eso, hechos de años de carencia, cuando Irse, un sirio, era entre ellos como un jefe, luego de que hubo puesto a todo el país como contribuidor sometido a él; cada uno se unía a un cómplice para saquear los bienes de sus habitantes, mientras que era como a los hombres que se trataba a los dioses, sin que se consagrara la ofrenda en los santuarios"[86].

Al "vacío" cronológico, los años de desorden se asocian con la ausencia de expansión territorial:

> *jr h3b[.tw mšʿ ]r ḏh r swsḫ t3š.w km.t n ḫpr-n rwd.t=sn nb*

> "Si se enviaba una expedición a Djeh (Siria-Palestina) para expandir las fronteras de Egipto, imposible que pudiera obtener algún éxito de su parte"[87].

Así, tiempo y espacio están tan íntimamente vinculados en la dinámica del imperio que tanto uno como el otro colapsan cuando ella sucumbe.

Inversamente, cuando prevalece el buen orden de las cosas, la dinámica del imperio se nutre no solamente de la repetición de los ciclos, sino también del imperativo de superación que introduce la competencia entre faraones[88]. Dirigiendo estas ordenaciones, los faraones compiten

86 P. Harris I, 75, 4; Vernus (1995, §36). Grandet (1994, 219, n. 901; 220) resume las interpretaciones propuestas para esta expresión mal comprendida y presenta otra: "pocos años" (literalmente, "años pequeños"), bastante poco atractiva.

87 *Urk.* IV, 2027, 11-18.

88 Vernus (1995, 88-121).

los unos con los otros. Ellos se diferencian, por un lado, por su capacidad para superar a sus predecesores, y por el otro, por la intensidad del "amor" que les dispensa el demiurgo. Si bien todos desbrozan sus barbechos, no todos los desbrozan con la misma eficacia. Porque, para aquellos para los que tiene una predilección particular, él confía algún sector privilegiado pero hasta entonces ignorado, una latencia especial de la creación por "consumar", una tierra baldía para hacerla fructificar. A través de este tipo de competencia, la teoría del poder político recupera el cambio que parecía librado al imperativo de adecuación a un modelo arquetípico. Tal teoría se da así los medios para afrontar la "historia cálida" y sus realidades, duras pero difícilmente eludibles, a pesar de todos los procedimientos de ocultamiento, de censura, de obliteración y de eufemismo de lo políticamente correcto.

## Bibliografía


Allen, J.P. (2003). "The egyptian concept of the World", en Smith, H.S. (ed.), *Mysterious Lands (Encounter with Ancient Egypt)*, London.

Andelkovic, B. (2004). "The Upper Egyptian Commonwealth: A crucial Phase of the State Formation Process", en Hendrickx, S., Friedman, R.F., Cialowicz, K.M. y Chlodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138, Louvain, 535-46.

Arnaudies-Montelimard, E. (2007). "L'arche en granit de Thoutmosis III et l'avant-porte du VI pylône", *Cahiers de Karnak* 12, 107-90.

Assmann, J. (1983). "Königsdogma und Heilswartung: Politische und kultische Chaosbeschreibungen in ägyptischen Texte", en Hellholm, D. (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceeding of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979*, Tübingen.

Assmann J. (1992). "Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität", en Osing, J. y Nielsen, E.K. (eds), *The Heritage of Ancient Egypt, Studies in Honour of Erik Iversen*, Carsten Niebuhr Institute Publications 13, Copenhagen, 9-25.

Assmann J. (1996a). *Ägypten Eine Sinngeschichte*, Vienne.

Assmann J. (1996b). "Denkformen des Endes in der Altägyptischen Welt", en Stierle, K. y Warning R. (eds.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*, München, 1-31.

Assmann J. (2010). *La mémoire culturelle*, Paris.

Bardinet, Th. (2008). *Relations économiques et pressions militaires en Méditerranée orientale et en Libye au temps des pharaons. Histoire des importations égyptiennes des résines et des conifères du Liban et de Libye depuis la période archaïque jusqu'à*

*l'Époque Ptolémaïque*, Études et Mémoires d'Égyptologie 7, Paris.

Barta, W. (1974). "Der Terminus twt auf den Grenzstelen Sesostris' III in Nubien", en Muller, W. (ed.), *Festschrift zum 150 jährige Bestehen des Berliner ägyptischen Museum Staatlichen Museen zu Berlin*, Mitteilungen aus derÄgyptischen Sammlung 8, Berlin, 51-54.

Bedier, S. (1994). "Ein Stiftungsdekret Thutmosis'III aus Buto", en Minas, M. y Seidler, J. (eds.), *Aspek Spätägyptische Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*, Mayence, 35-50.

Bleiberg, E. (1996). *The official Gift in Ancient Egypt*, Norman-London.

Blumenthal, E. (1970). *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*, I. *Die Phraseologie*, Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig 61/1, Berlin.

Bonhême, M.-A. y Forgeau, A. (1988). *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris.

Caminos, R.A. (1968). *The Shrines and Rock-Inscriptions of Ibrim*, London.

Campagno, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto. Del período badariense al dinástico temprano ca. 4500-2700 a.C.*, Aula Ægyptiaca 3, Barcelona.

Campagno, M. (2004a). "Antiguos contactos entre centros y periferias. Un estudio introductorio", en Daneri Rodrigo, A. y Campagno, M. (eds.), *Antiguos contactos. Relaciones de intercambio entre Egipto y sus periferias*, Buenos Aires, 9-24.

Campagno, M. (2004b). "Sobre bienes de prestigio, orden y caos. El Estado egipcio y sus periferias durante el período Dinástico Temprano (ca. 3000-2700 a.C.)", en Daneri Rodrigo, A. y Campagno, M. (eds.), *Antiguos contactos. Relaciones de intercambio entre Egipto y sus periferias*, Buenos Aires, 41-69.

Campagno, M. (2004c). "In the Beginning was the War. Conflict and the Emergence of the Egyptian State", en Hendrickx, S., Friedman, R.F., Cialowicz, K.M. y Chlodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138, Louvain, 689-703.

Cialowicz, K. (1998). "Once more the Hierakonpolis Wall Painting", en *Proceedings of the 7th International Congress of Egyptologists*, Orientalia Lovaniensia Analecta 82, Louvain, 274-9.

Clère, J.-J. (1958). "Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 16, 30-46.

Daneri Rodrigo, A. (2004). "Egipto y las vías de intercambio con el sur de bienes suntuarios: los productos aromáticos", en Daneri Rodrigo, A. y Campagno, M. (eds.), *Antiguos contactos. Relaciones de intercambio entre Egipto y sus periferias*, Buenos Aires, 25-37.

Darnell, J.C. (2008). "The Eleventh Dynasty Royal Inscription from Dei el-Ballas", *Revue d'Égyptologie* 59, 81-110.

Davies, V. (2003). "La frontière méridionale de l'Empire: les égyptiens à Kurgus", *Bulletin de la Societé Française d'Égyptologie* 157, 23-37.

Desroches-Noblecourt, Ch. y Kuentz, Ch. (1968). *Le petit temple d'Abou Simbel. "Nofretari pour qui se lève le dieu-soleil"* I, Centre de Documentation et d'Étude sur l'ancienne Egypte 1-2, Le Caire.

Eyre, Ch. (1990). "The Semna Stelae: Quotation, Genre and Functions of Literature", en Groll, S.I. (ed.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, Jerusalem, 134-165.

Finkenstaedt, E. (1984). "Violence and Kingship: the Evidence of the Palette", *Zeitschrift für Ägyptische. Sprache und Altertumskunde* 111, 107-110.

Flammini, R. (2004). "Egipto y sus periferias en el Reino Medio", en Daneri Rodrigo, A. y Campagno, M. (eds.), *Antiguos contactos. Relaciones de intercambio entre Egipto y sus periferias*, Buenos Aires, 71-95.

Frandsen P.F. (1979). "Egyptian Imperialism", en Trolle Larsen, M.T. (ed.), *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, Mesopotamia 7, Copenhagen, 167-190.

Gabolde, L. y Goyon, J.-C. (2008). "Une stèle en granit noir remployée sur le parvis de la chapelle d' 'Osiris qui-inaugure-l'arbre-*iched*'", *Kyphi* 6, 5-23.

Galán, J.M. (1995). *Victory and Border. Terminology Related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 40, Hildesheim.

Galán, J.M. (2008). "Notes on Egyptian Imperialism ca. 1480-1430 BC (Hatshepsut-Amenhotp II)", en Miniaci, G. y Russo, M., *La guerra e i suoi riflessi nelle società antiche. Atti del Convegno del Dottorat di Orientalistica Università di Pisa 26-27 giugno 2007*, Pisa, 13-24.

Gasse, A. y Rondot, V. (2007). *Les inscriptions de Séhel*, Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Francais d'Archéologie Orientale 126, Le Caire.

Gee, J. (2004). "Overlooked Evidence for Sesostris III's Foreign Policy", *Journal of the American Research Center in Egypt* 41, 23-31.

Gordon, A. (1983). *The Context and Meaning of the Ancient Egyptian Word Inw from the Proto-Dynastic Period to the End of the New Kingdom*, Diss. University of California, Berkeley.

Gozzoli, R. (2006). *The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millennium BC (CA 1070-180 BC). Trends and Perspectives*, Golden House Publications Egyptology 5, London.

Grandet, P. (1994). *Le Papyrus Harris I (BM 9999) Volume 2*, Bibliothèque d'Étude 109, Le Caire.

Grandet, P. (2008). *Les pharaons du Nouvel Empire: une pensée stratégique (1550-1069 avant J.-C.)*, Paris.

Grimal, N. (1986). *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX[e] dynastie à la conquête d'Alexandre*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, N.S. 6, Paris.

Hall, E.S. (1985). *The Pharaoh Smites his Enemies: A comparative Study*, Münchner Ägyptologische Studien 44, München.

Jansen-Winkeln, K. (2007). *Inschriften der Spätzeit II Teil II Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden.

Hornung, E. (1971). “Politische Planung und Realitäten in Alten Ägypten”, *Saeculum* 22, 48-58.

Hornung, E. (1981). “Von Zweierlei Grenzen im Alten Ägypten”, en *Eranos 1980 Jahrbuch -Yearbook-Annales Volume 49*, Ascona, 393-427.

Hovestreydt, W. (1997). “Secret Doors and Hidden treasure: Some Aspects of Egyptian Temple Treasuries from the New Kingdom”, en van Dijk, J. (ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman Te Velde*, Egyptological Memoirs 1, Croningue, 187-206.

Kemp, B.J. (1978). “Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt (c. 1575-1087)”, en Garnsey, P.D.A. y Whittaker, C.R. (eds.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 7-57.

Kemp, B.J. (1991). *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London-New York.

Köhler, Ch. (2002). “History or Ideology? New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt”, en van den Brink, E.C.M. y Levy Th.E. (eds.), *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium B.C.E.*, London-New York, 499-513.

K*RI* = Kitchen, K.A. (1968-1989). *Ramesside Inscriptions*, Oxford.

Lauterbach, F., Paul, F. y Sander, U.-Ch. (2004). *Abgrenzung -Eingrenzung Komparatische Studien Zur Dialektik kultureller Identitätsbildung*, Fribourg-Göttingen.

Laxer, J. (2009). *Empires d'hier et d'aujourd'hui*, Arles.

Leclant, J. (1980). “Les ‘empires’ et l'impérialisme de l'Égypte pharaonique”, en Duverger, M. (ed.), *Le concept d'empire*, Paris, 49-68.

Leitz, Ch. (ed.) (2002). *Lexicon des ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen Band 3*, Orientalia Lovaniensia Analecta 112, Louvain-Paris.

Loffet, H. (2009). “La préhistoire à Ras el-Kalb”, en Maïla-Afeiche, A.M. (ed.), *Le site de Nahr el-Kalb*, Bulletin d'Archéologie et d'Architecture Libanaises Hors-Série V, Beyrouth, 183-239.

Lorton, D. (1974). *The juridical Terminology of international Relations in Egyptian Texts through Dyn. XVIII*, Baltimore.

Luft, U. (1978). *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, Studia Aegyptiaca IV, Budapest.

Lupo de Ferriol, S. (2001). “Algunas reflexiones acerca de la frontera sur de Egipto durante el Reino Antiguo”, *Aula Orientalis* 19, 245-60.

Martin, G. (1989). *The Memphite Tomb of Horemheb commander-in-chief of Tutankhamun*, I: *The Reliefs, inscriptions, and commentary*, Egypt Exploration Society Excavation Memoirs 55, London.

Mathieu, B. (1998). “Une stèle du règne d'Amenemhat II au Ouadi Um Bald (désert oriental)”, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 98, 236-42.

Menu, B. (1988). “La proclamation de l'empire par Aménophis III”, en *Recherches sur l'histoire juridique économique et sociale de l'ancienne Égypte II*, Bibliothèque d'Étude 122, Le Caire.

Midant-Reynes, B. y Tristant, Y. (eds.) (2008). *Egypt at its Origins 2 Proceedings of the International Conference "Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt". Toulouse (France), 5th-8th September 2005*, Orientalia Lovaniensia Analecta 172, Louvain-Paris.

Moers, G. (2004). "Unter den Sohlen Pharaos Fremdheit und Alterität im pharaonischen Ägypten", en Lauterbach, F., Paul, F. y Sander, U.-Ch., *Abgrenzung -Eingrenzung Komparatische Studien Zur Dialektik kultureller Identitätsbildung*, Fribourg-Göttingen.

Moreno García, J.C. (1996). "Administration territoriale et organisation de l'espace en Égypte au troisième millénaire avant J.-C. grgt et le titre a(n)D-mr grgt", *Zeitschrift für Ägyptische. Sprache und Altertumskunde* 123, 116-38.

Moreno García, J.C. (2004). *Egipto en el Imperio Antiguo (2650-2150 antes de Cristo)*, Barcelona.

Moreno García, J.C. (2007). "Egipto y los desiertos circundantes a la luz de los nuevos hallazgos (IV-III milenios a. de C.)", *Boletín de la Asociación Española de Egiptología* 18, 187-204.

Morris, E.F. (2005). *The Architecture of Imperialism Military Bases and the Evolution of foreign Policy in Egypt's New Kingdom*, Probleme der Ägyptologie 22, Leiden.

Müller-Wollermann, R. (1984a). "Bemerkungen zu den sogennanten Tributen", *Göttinger Miszellen* 71, 61-66.

Müller-Wollermann, R. (1984b). "Ein Tribut an die Method", *Göttinger Miszellen* 77, 51-55.

Murnane, W. (1995). *The Road to Kadesh. A historical Interpretation of the Battle Reliefs of King Sety I a Karnak*, Studies in Ancient Oriental Civilization 42, second edition, Chicago.

Posener, G. (1956). *Littérature et politique dans l'Égypte de la XII[e] dynastie*, Paris.

Quirke, S. (1989). "Frontier or Border. The Northwest Delta in Middle Kingdom Texts", *Discussions in Egyptology. Special Number* 1, 261-76.

Redford, D.B. (1992). *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton.

Schade-Busch, M. (1992). *Zur Königsideologie Amenophis III. Analyse der Phraseologie historischer Texte de Voramarnazeit*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 35, Hildesheim.

Schneider, T.A. (1994). *Lexikon der Pharaonen*, Zurich.

Seidlmayer, S.J. (2005). "Bemerkungen zu den Felsinschriften des Alten Reiches auf Elephantine", en Seidlmayer, S.J. (ed.), *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches*, Thesaurus Linguae Agyptiae 3, Berlin, 165-229. Seyfried, K.-J. (1981). *Beiträge zu den Expeditonen des Mittleren Reiches in die Ost-Wüste*, Hildesheimer Ägyptologische Beiträge 15, Hildesheim.

Scott III, D.G. (2006). *Ancient Egyptian Art at Yale*, New Haven.

Smith, S. (1991). "A model for egyptian Imperialism in Nubia", *Göttinger Miszellen* 122, 77-102.

Smith, S. (1997). "State and Empire in the Middle and New Kingdom", en Lustig, J. (ed.), *Anthropology and Egyptology. A developing Dialogue*, Sheffield, 66-89.

Sowada, K.N. (2009). *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom. An archeological Perspective*, Orbis Biblicus et Orientalis 237, Fribourg-Göttingen.

Spalinger, A. (1981). “Consideration on the Hittite Treaty between Egypt and Hatti”, *Studien zur altägyptischen Kultur* 9, 289-358.

Spalinger, A. (1996). “From Local to Global: The Extension of an Egyptian Bureaucratic Term to the Empire”, *Studien zur Altagyptischen Kultur* 23, 353-76.

*Urk*. IV = Sethe, K. (1927-1930). *Urkunden der 18. Dynastie, historisch-biographische Urkunden*, (*Urkunden des ägyptischen Altertums), deuxième édition*, Leipzig; y Helck, W. (1955-1958). *Urkunden der 18. Dynastie* (*Urkunden des ägyptischen Altertums)*, Berlin.

van den Brink, E.C.M. y Levy, Th. (eds.) (2002). *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium B.C.E.*, London-New York.

van den Brink, E.C.M. y Gophna, R. (2004). “Protodynastic Storage Jars from the Area of Sheikh Zuweid, Northern Sinai: another *entrepot* along the Way(s)-of Horus”, en Hendrickx, S., Friedman, R.F., Cialowicz, K.M. y Chlodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138, Louvain, 487-506.

Vernus, P. (1986). “Le concept de monarchie dans l’Égypte ancienne”, en Le Roy Ladurie, E. (ed.), *Les monarchies*, Paris.

Vernus, P. (2006). “Pronoms interrogatifs en égyptien de la première phase”, *Lingua Aegyptia* 14, 145-78.

Vernus, P. (2010). *Sagesses de l’Égypte pharaonique*, seconde édition, Paris.

Vernus, P. (en prensa). “Égypte ancienne: premiers potentats, premiers hieroglyphs”, en Viers, R. (ed.), *Les premières cités et l’apparition de l’écriture. Actes du Colloque de Nice 26/9/2009*.

Vernus, P. y Yoyotte, J. (1996). *Dictionnaires des pharaons*, Paris.

Warburton, D.A. (1997). *State and Economy in Ancient Egypt*, Orbis Biblicus et Orientalis 151, Fribourg-Göttingen.

Watrin, L. (1988). “The Relationship between the Nile Delta and Palestine during the Fourth Millennium: from early Exchange (Naqada I-II) to the Colonisation of Southern Palestine (Naqada III)”, en Eyre, Ch. (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Orientalia Lovaniensia Analecta 82, Louvain, 12-25.

Weinstein, J. (1981). “The egyptian Empire in Palestine: A Reassessment”, *Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale* 241, 1-28.

Wengrow, D. (2006). *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa 10,000 to 2650 BC.*, Cambridge.

Yoyotte, J. (1972). “Les inscriptions hiéroglyphiques: Darius et l’Égypte”, *Journal Asiatique* 260, 253-66.

*Marcelo Campagno* / CONICET - Universidad de Buenos Aires

# EN LOS UMBRALES:

## INTERSTICIOS DEL PARENTESCO Y CONDICIONES PARA EL SURGIMIENTO DEL ESTADO EN EL VALLE DEL NILO

### — I —

Durante la segunda mitad del IV milenio a.C. se produce en el valle del Nilo una serie de transformaciones, sin duda cruciales: son las que conducen a la constitución de una sociedad de tipo estatal, es decir, una sociedad escindida en la que una minoría ejerce su supremacía sobre la mayoría a partir del monopolio legítimo de los medios de coerción. Ese proceso tiene lugar en un escenario sociopolítico difícil de determinar en función de la escasa evidencia disponible pero seguramente caracterizado por la existencia de comunidades organizadas a partir del predominio de la lógica del parentesco. Ahora bien, en las sociedades donde el parentesco domina, la ausencia del monopolio de la coerción no se debe a una *carencia* ni a una presencia demasiado *germinal* para que pudiera ser percibida, tal como las perspectivas evolucionistas tienden a proponer. La inexistencia de tal característica se explica mejor en función de la incompatibilidad de la lógica del parentesco respecto de las prácticas basadas en el monopolio de la coerción. Siendo así, el surgimiento del Estado resulta un proceso paradójico: se produce en el marco de un tipo de sociedades cuya estructuración misma tiende a impedir que tal proceso ocurra.

¿Cómo se ha resuelto la paradoja? ¿Cómo ha surgido el Estado? Una forma posiblemente promisoria de afrontar estas preguntas difíciles es la que apunta a determinar no las causas del Estado sino las *condiciones* en las que lo estatal fue posible. En este sentido, vale la pena notar que el parentesco constituye tramas sociales discretas, que no se extienden indefinidamente y que, por lo contrario, tienden a contraponerse respecto de otras tramas parentales. Los ámbitos que se extienden *entre* diversas tramas de parentesco –y que aquí llamaré *intersticiales*– implican espacios sociales extraparentales y, por ello, terrenos propicios para esperar la emergencia de prácticas que se sustraigan a los principios que regulan

la lógica del parentesco. Ahora bien, planteado el problema en estos términos, las preguntas retornan: ¿qué clase de espacios intersticiales entre tramas parentales puede propiciar la emergencia de lo estatal? Y más allá del plano puramente teórico, ¿qué correspondencia puede haber entre estas formulaciones y la evidencia disponible para el valle del Nilo?

## — II —

Vayamos por partes. Ante todo, conviene establecer cuál es la importancia del parentesco en los modos de organización de las sociedades no-estatales y en qué sentido obstruye la emergencia de liderazgos de tipo estatal. La condición privilegiada del parentesco en tales sociedades puede ser apreciada de múltiples modos, especialmente documentados a través de la vía etnográfica. Tal situación se advierte con claridad respecto de los criterios centrales de identidad, fuertemente definidos en términos parentales, que implican una equivalencia entre la condición de miembro de la comunidad y la condición de pariente, de tal modo que aquél que no es pariente, es en rigor un extraño, un extranjero, un "otro". Desde un punto de vista político, las formas de liderazgo suelen definirse en función de la posición generacional de los jefes, o bien del sistema de descendencia que los conecta con el ancestro fundador de la comunidad. Desde un punto de vista económico, la producción se lleva a cabo en unidades parentales, y las prácticas asociadas a la circulación de bienes suelen ser de índole sensiblemente diversa si tienen lugar entre parientes –entre quienes, en los términos de Marshall Sahlins, predominarán formas de reciprocidad generalizada a equilibrada– o entre individuos de comunidades diferentes –entre quienes predominarán diversos modos de reciprocidad negativa–. Y desde un punto de vista ideológico, la posición dominante del parentesco puede notarse tanto en la creencia de que todos los integrantes actuales de la comunidad descienden de un antepasado común como en la definición de los lazos que las entidades sobrenaturales (dioses, héroes y otros personajes míticos) trazan entre sí o con la comunidad, que se expresan en términos de parentesco[1]. De este modo, es posible afirmar que, en la medida en que su alcance en las sociedades no-estatales va más allá de la expresión de lazos interpersonales con un referente en última instancia biológico, el parentesco es dominante en tales organizaciones sociales. En efecto,

1 Acerca del papel del parentesco en las sociedades no-estatales, cf. Campagno (2002, 69-77, con bibliografía). Acerca de las formas de reciprocidad, Sahlins (1983 [1974], Cap. 5).

en esos ámbitos, las prácticas sociales se modelan en función de su compatibilidad con los principios que el parentesco establece, esto es, con la *lógica* del parentesco.

¿Se puede advertir algo de esto en la escasa evidencia disponible para el valle del Nilo de tiempos pre-estatales? La vía arqueológica –la única disponible para tales épocas– suele ser mucho menos elocuente que la etnográfica, pero algunos indicios resultan significativos. Por un lado, existe un conjunto de cementerios predinásticos (en Badari, Naga ed-Dêr, Armant, Nagada, Hieracómpolis y la Baja Nubia) cuya distribución del espacio interno determina una serie de sub-agrupamientos (*clusters*) de tumbas. Tomando en cuenta que tales *clusters* no se hallan determinados por criterios de edad, sexo o grupos de actividad, una comparación con testimonios etnográficos sugiere que esos agrupamientos pueden relacionarse con subgrupos parentales, lo que implicaría que el parentesco se presenta allí como el criterio para la organización del espacio funerario. En la misma línea, la analogía entre las formas de las viviendas y las tumbas (ambas de formato redondeado en el período Badariense, c. 4500-3900 a.C., y ambas incorporando formas rectangulares a partir de la fase Nagada I-IIB, c. 3900-3600 a.C.) permite pensar en cierta continuidad entre los modos de concebir el hábitat de los vivos y de los muertos, lo cual, a su vez, puede remitir a la permanencia simbólica de los parientes muertos dentro de la comunidad, como es frecuente en escenarios etnográficos. Y por otra parte, la colocación de ajuares funerarios junto con los difuntos (visible desde tiempos badarienses, y en cantidades y variedades cada vez mayores durante Nagada I y II) permite pensar en los circuitos de reciprocidad propios de las prácticas del parentesco: en efecto, el pariente muerto podría recibir esos bienes de sus descendientes vivos en tanto contradones por los dones legados durante su vida, y a la vez, en tanto dones de los descendientes a la espera de retribución, en función de que los parientes muertos podrían actuar como intercesores para lograr fertilidad y abundancia para la comunidad[2].

El registro arqueológico es algo más elocuente en relación con la posibilidad de documentar formas de liderazgo en el valle del Nilo durante las épocas pre-estatales. La iconografía –tanto la decoración sobre cerámica como los grabados rupestres– suele presentar un tipo de personajes que contrastan notablemente respecto de otros por su mayor tamaño, por estar ataviados con tocados de plumas, estuches fálicos, colas postizas y por portar diversos objetos (mazas, cetros), que probablemente

2 Cf. Campagno (2006, 21-24, con bibliografía).

representan figuras asociadas al liderazgo local. En ocasiones, ese tipo de objetos también se conoce a través de los hallazgos en los sepulcros, en donde formaban parte de algunos ajuares funerarios. Por lo demás, esos testimonios de probables jefes han de ponerse en correlación con la evidencia que indica cierta diferenciación social –mayormente documentable por la variedad en riqueza de las ofrendas funerarias– y con la que permite inferir la existencia de diversas prácticas asociadas a la producción, a los intercambios, a los rituales y a la guerra: en efecto, si, por un lado, la diferenciación social permite notar la existencia de élites locales que podrían constituir los entornos sociales de tales personajes, por otro, las prácticas referidas proporcionan contextos para la acción de esos posibles jefes comunales. En tales condiciones, parece probable que, desde un punto de vista sociopolítico, el valle del Nilo de la primera mitad del IV milenio a.C. haya sido el escenario para una pluralidad de sociedades aldeanas con cierta diferenciación social y con ciertas formas de liderazgo, compatibles con las que define el modelo antropológico acerca de las llamadas "sociedades de jefatura"[3].

## — III —

Ahora bien, las perspectivas evolucionistas –aún dominantes en los modos de percibir el problema del surgimiento del Estado– tienden a identificar esas figuras de liderazgo como los antecesores directos de los monarcas de tiempos estatales. Por cierto, se trata de una tendencia subyacente: a primera vista, el problema del origen del Estado parece afrontado a partir de una enorme variedad de hipótesis, formuladas desde muy diversas corrientes de pensamiento. Las propuestas pueden abarcar múltiples aspectos analíticos, entre los que suelen entrar en juego la ecología, la demografía, la tecnología, la producción y la redistribución, los intercambios, la administración, la ideología, los conflictos con otras sociedades o los que suceden en el interior de un mismo grupo. Las teo-

3 Acerca de las representaciones de personajes destacados en las cerámicas decoradas, cf. Vandier (1952, 286-88, 352-53); Midant-Reynes (1992, 165-67, 180-82); Dreyer *et al.* (1998, 84, 111-15); Hendrickx (1998, 204-7). En relación con los grabados rupestres, cf. Winkler (1938, pl. xiii-xl); Redford y Redford (1989, 3-50); Berger (1992, 107-20); Wilkinson (2000, 158-65). Sobre la interpretación de ciertos objetos depositados en las tumbas como atributos de autoridad, cf. Midant-Reynes (1992, 121: El-Omari); Hoffman (1982, 145: Hieracómpolis). Cf. las imágenes reunidas en la fig. 8. La cuestión de las formas de liderazgo en el valle del Nilo predinástico ha sido considerada en Campagno (2002, 153-58). En cuanto al problema teórico de las sociedades de jefatura, cf. Campagno (2000, 137-47, con bibliografía).

rías pueden enfatizar el consenso o la violencia, pueden ser monocausales o pluricausales, universalistas o particularistas. Sin embargo, más allá de toda esta aparente diversidad, el advenimiento de lo estatal tiende a ser regularmente percibido como un proceso gradual en el marco del cual unos jefes no-estatales lentamente se transforman en poderosos reyes, en el marco de una exitosa y siempre creciente acumulación de poder, como si se tratara de un tránsito más o menos inscripto en la esencia misma del devenir social y como si esas "sociedades de jefatura" fueran menos un tipo de sociedad en sí que la antesala forzosa de un orden estatal. En efecto, si algo unifica a la mayor parte de las actuales hipótesis sobre el origen del Estado, ese algo es la creencia en que el proceso constituye una especie de desarrollo paulatino desde formas embrionarias hacia formas plenas, como si la "semilla" de lo estatal ya estuviera sembrada en las sociedades anteriores, de modo que sólo se requiriera de tiempo y algunos cuidados para que el Estado pudiera florecer de modo apropiado[4].

Pero, si se trasciende la mirada evolucionista, el problema puede cobrar un aspecto radicalmente distinto. Por una parte, porque no hay razones de ningún tipo para sostener que una configuración social deba definirse en función de una esencia trans-histórica, que sitúe el sentido de la situación histórica no en la propia situación sino en una suerte de legalidad que al mismo tiempo da cuenta de su pasado y de su futuro. Y por otra parte, porque es la propia lógica del parentesco la que, en las sociedades no-estatales, impone límites a las posibilidades de que los líderes devengan "naturalmente" en poderosos reyes de Estado. En principio, la lógica del parentesco no se opone a la existencia de toda forma de liderazgo, pero los liderazgos posibles han de ser compatibles con los principios reciprocitarios en los que aquélla se basa[5]. En este sentido, vale la pena notar, como lo ha hecho Pierre Clastres, que la condición diferencial de los jefes no-estatales en sus sociedades no se basa en el poder –atributo del monarca– sino en el prestigio[6]. Se trata, entonces, de figuras de liderazgo cualitativamente diferentes: una no es la versión en pequeña escala de la otra. Así, como señalaba Sahlins, en las sociedades no-estatales, "la organización de la autoridad no se diferencia

---

4 La cuestión ha sido discutida *in extenso* en Campagno (2002, Cap. 2).

5 De acuerdo con Gouldner (1973, 232), la norma de la reciprocidad "plantea dos exigencias mínimas relacionadas entre sí: 1) la gente debe ayudar a quien le ha ayudado, y 2) la gente no debe perjudicar a quien le ha ayudado". Basada en este principio, la práctica del parentesco implica un juego interminable de dones y contradones entre los integrantes de la sociedad cuya existencia regula.

6 Cf. Clastres (1981, 145-49).

del orden del parentesco", y los jefes que intentan trasponer los límites que éste pone a la desigualdad social, olvidando que "donde el parentesco es rey, el rey es, en última instancia, sólo pariente, y algo menos que real"[7], se encuentran con el rechazo de su sociedad, que se traduce, frecuentemente, en el desprecio, en el destronamiento o, incluso, en la muerte del pretendido "rey".

De este modo, la lógica del parentesco establece un límite que impide la estructuración de una diferenciación sociopolítica fuerte en el interior de las sociedades no-estatales. Y ese límite es el de la imposibilidad estructural del monopolio de la coerción física. Ahora bien, dado que tal diferenciación y tal monopolio de la coerción constituyen condiciones *sine qua non* para la existencia del Estado, esto significa que la lógica del parentesco se halla en abierta contradicción con el proceso que implica el advenimiento del Estado. En otros términos, parentesco y Estado organizan sociedades radicalmente diferentes porque la norma de la reciprocidad resulta plenamente incompatible con las relaciones de dominación sustentadas en el monopolio de la fuerza, que sostienen a la lógica estatal.

Pero si las sociedades no-estatales son organizaciones basadas en el parentesco, y el parentesco impide que aparezca la lógica estatal, ¿cómo pudo surgir el Estado? Como se apuntaba en la introducción, me gustaría proponer aquí que una forma de afrontar semejante paradoja puede ser la de intentar pensar no en la *causa eficiente* del Estado sino en las *condiciones* en las que la lógica estatal se tornó posible. En este sentido, una observación se impone: el hecho de que las sociedades estatales sean de una escala mucho mayor que aquellas organizadas por el parentesco no significa solamente una cuestión de tamaño. Antes bien, tal diferencia obedece centralmente a la tendencia expansiva, centrífuga, de la lógica estatal, que contrasta sensiblemente con la tendencia al acotamiento de la lógica del parentesco, la cual produce un tipo de organizaciones sociales discretas y en contraposición con otros grupos organizados en función de criterios similares. En efecto, cada trama parental se define a sí misma en un juego de oposiciones con otras tramas, a las que, respecto del propio grupo, se reconoce como integradas por "no-parientes"[8]. Así,

---

7 Sahlins (1983 [1974], 149, 257).

8 "Incluso la categoría de «no pariente» –señala Sahlins (1978, 245)– está definida por el parentesco, es decir, como el límite lógico de la clase. [...] Mas para ellos el no parentesco es, ordinariamente, la negación de la comunidad o tribalismo, y, por lo tanto, es a menudo sinónimo de «extranjero» y «enemigo»". También Clastres (1981, 202-3) señalaba que esa relación negativa con el exterior es necesaria para la reproducción del propio grupo, en tanto límite que a la vez refuerza la identidad de sus integrantes –aquí diríamos, los "parientes"– y excluye a los que no lo son –los "otros": "es justamente este Otro –los grupos vecinos–, el

a diferencia de lo estatal, la lógica del parentesco produce escenarios sociales forzosamente fragmentados, atomizados, múltiples. Y esa multiplicidad que implica la coexistencia entre diversas tramas parentales implica también la existencia de espacios que se extienden *entre* las diversas tramas de parentesco. Esos espacios *intersticiales* son, por definición, ámbitos sociales extraparentales: en la medida en que se hallan más allá de cada trama parental, no se encuentran regulados por la lógica del parentesco. Por ello, pueden constituir terrenos propicios para la emergencia de prácticas que se sustraigan a los principios que tal lógica impone allí donde domina.

Ahora bien, considerados de este modo, esos ámbitos intersticiales sólo se definen en términos negativos, como ámbitos no-parentales. Y, en rigor, no hay razones para suponer que una misma positividad recorra a todos ellos: en efecto, la condición específica de esos ámbitos intersticiales quizás pueda variar en función de las situaciones singulares a ser abordadas. Partiendo de esta premisa, quisiera considerar aquí tres posibles escenarios intersticiales, que podrían haber propiciado la aparición de prácticas de tipo estatal en el valle del Nilo, hacia mediados del IV milenio a.C. Esos escenarios son: 1) el de las guerras que se registran en el Alto Egipto durante la segunda mitad de la fase Nagada II, bajo la interpretación de que esas guerras pudieron desembocar en la conquista de unas comunidades previamente autónomas por parte de otras, de modo tal que la resolución de los conflictos involucrara alguna forma de control permanente de los vencidos por los vencedores; 2) el de los contextos urbanos iniciales tales como el que proporciona Hieracómpolis durante Nagada II, entendidos como ámbitos que no resultan del crecimiento vegetativo de una comunidad preexistente sino de procesos de concentración poblacional de procedencia diversa; y 3) el de las formas de liderazgo sagrado como el que la realeza egipcia parece representar desde la época predinástica, en las que el líder puede presentarse como un ser desocializado respecto del resto de la comunidad y, por ende, al margen de los principios que rigen en el marco del orden parental. Quisiera proponer que estos tres escenarios, no necesariamente incompatibles entre sí, permiten pensar en el surgimiento de lo estatal en el valle del Nilo en tanto dinámica que emerge *en exterioridad* respecto

que devuelve a la comunidad su imagen de unidad y de totalidad. [...] Cada comunidad, en tanto es indivisa, puede pensarse como un Nosotros. Este Nosotros, a su vez se piensa como totalidad en la relación que sostiene con los Nosotros equivalentes, constituidos por los otros poblados, tribus, bandas, etc. La comunidad primitiva puede plantearse como totalidad porque se constituye en unidad: es un todo finito porque es un Nosotros indiviso".

de la lógica del parentesco, y que es precisamente en función de esa localización extraparental que esa dinámica produce una nueva lógica de organización social.

## — IV —

Consideremos, en primer lugar, la cuestión de las guerras de conquista. Tal escenario implica un tipo de relaciones que se entablan en un espacio intercomunal. Desde el punto de vista del parentesco, se trata de un tipo de espacios intersticiales, en la medida en que cada comunidad puede concebirse como *una* trama parental diferente regida por una lógica autónoma[9], de modo tal que lo extracomunal es, por fuerza, un ámbito extraparental. En el marco de esos espacios intersticiales, las comunidades pueden entablar diversos tipos de contactos. Los puede haber de índole pacífica –mayormente ligados a las prácticas de intercambio–, lo que determina aliados, y los puede haber de índole conflictiva, lo que determina enemigos. En principio, ni los intercambios ni las guerras típicas de las sociedades no-estatales –esto es, las de ataque y retirada– implican que estén dadas las condiciones para que advenga el Estado. Antes bien, se trata de un tipo de prácticas que se limita a los momentos puntuales del encuentro entre las partes, de modo que, tras su finalización, nada altera sustancialmente el *statu quo* preexistente. Pero, allí donde suceden, las guerras de conquista entre comunidades pueden generar las condiciones que requiere la emergencia de lo estatal[10]. Tales guerras constituyen un tipo de conflictos que involucra la decisión, por parte de los vencedores, de apropiarse del territorio y recursos de los vencidos. Y esa decisión –allí donde no desemboca en la expulsión total de los derrotados– impone la necesidad de un lazo permanente entre sociedades anteriormente desvinculadas, que se expresa en términos de dominación. En una situación tal, el monopolio de la coerción resultaría una consecuencia directa de la conflagración bélica: la práctica estatal establecería su efecto de polarización social convirtiendo a los vencedores y los vencidos del conflicto en los dominadores y los dominados de la nueva

---

9 O dicho de otro modo, de lo que se trata es de asumir que el parentesco opera como práctica dominante a la escala de la comunidad, lo cual no significa que todas las prácticas de la comunidad sean prácticas de parentesco sino que todas son compatibles con los principios que sustentan las prácticas parentales. Al respecto, cf. Campagno (2002, 71-72).

10 Sobre la diversidad de formas de las prácticas bélicas en sociedades no estatales, cf. Keeley (1996); Kelly (2000); Otterbein (2004).

sociedad. En efecto, en la medida en que los vencidos serían no-parientes respecto de los vencedores, el nuevo lazo permanente entre unos y otros no tendría por qué regirse por la lógica parental que organiza la trama social de cada comunidad. En ese espacio intersticial, este tipo de conflictos podría abrir las puertas para la instauración de otra lógica, ya no basada en los principios de la reciprocidad parental sino en aquellos de la coerción estatal.

Ahora bien, ¿hubo conflictos de este tipo en el valle del Nilo, en la época en la que surge el Estado egipcio? La existencia de conflictos bélicos en el Alto Egipto predinástico se halla relativamente bien documentada a partir de la fase Nagada II. Por una parte, pueden interpretarse en este sentido los testimonios de posibles armas (mazas, flechas, lanzas, hachas, cuchillos)[11]. Por otra parte, existe cierta evidencia acerca de la construcción de murallas con una finalidad presumiblemente defensiva. En Abadiya, se ha hallado un modelo de arcilla que, al parecer, representa una muralla con dos individuos apostados detrás de ella. Y en Nagada, se ha referido la existencia de un muro de dos metros de espesor que podría constituir "una indicación de conflicto o de la amenaza de conflicto"[12]. A partir de Nagada IIC (c. 3600 a.C.), esto es, de la época en que emergen los primeros indicios estatales, esos testimonios se refuerzan con aquellos que provienen del ámbito de la iconografía. Las escenas representadas en la Tumba 100 de Hieracómpolis, en el mango de cuchillo de Dyebel el-Arak, en las paletas de los Buitres, de los Toros, de las Ciudades y otros objetos de los más tempranos tiempos estatales, así como en grabados rupestres como los representados en Dyebel Chauti, destacan la violencia a partir de la descripción de combates cuerpo a cuerpo (entre humanos o entre humanos y animales), de la captura de prisioneros, de la existencia de poblados amurallados, o de la representación de motivos asociados al triunfo en la guerra[13]. Así pues, tanto la evidencia pre-estatal como

---

11 Sobre el armamento durante el período Predinástico, cf. Shaw (1991, 31); Midant-Reynes (1992, 112-200); Gilbert (2004, 33-72). Cf. Fig. 1. Por cierto, podría argumentarse que muchos de estos objetos podrían ser utilizados en otras actividades, especialmente, en las tareas relativas a la caza. Sin embargo, al menos en lo que refiere a arcos y flechas, lanzas, hachas y mazas, permanece el hecho de que, en tiempos faraónicos, constituían parte del principal armamento de los ejércitos.

12 Bard (1987, 92). Al respecto, cf. también Trigger (1985 [1983], 56); Bard, (1994, 77). Acerca del modelo de Abadiya, cf. Payne (1993, 17); cf. también Shaw (1991, 15-16); Williams (1994, 273); Gilbert (2004, 103). Cf. Fig. 2.

13 Al respecto, cf., entre otros, Hoffman (1979, 340-44); Finkenstaedt (1984, 107-10); Williams (1986, 155-72); Monnet-Saleh (1986, 227-38); Spencer (1993, 53-58); Darnell (2002). Cf. Fig. 3.

la de la época estatal inicial permiten inferir que el Estado emerge en el valle del Nilo en un clima de recurrentes conflictos bélicos.

Por cierto, esos testimonios dicen muy poco acerca de la índole específica de tales conflictos. En efecto, ni las escenas de combates, ni las armas utilizadas en ellos, ni la edificación de murallas defensivas, ni la toma y ejecución de prisioneros ofrecen pistas acerca de los objetivos de los participantes en tales guerras. Es cierto, sin embargo, que esos conflictos tienen lugar *en simultáneo* con los comienzos del proceso de unificación política del valle del Nilo, y es posible suponer una relación específica entre ambas cuestiones. En ausencia de unos motivos evidentes de suyo, se han propuesto diversos modelos para pensar esa probable relación bajo el prisma de la conquista. Algunos de ellos –que proponen guerras entre pastores y agricultores, o tensiones resultantes de la circunscripción ambiental[14]– se basan en premisas poco aplicables a los testimonios disponibles. En cambio, resulta verosímil que esos conflictos hayan estado ligados a ciertas disputas entre las diversas sociedades de jefatura del valle del Nilo por el acceso a las corrientes de intercambio que las conectaban con regiones lejanas (Nubia, Siria-Palestina, Mesopotamia) y quizás también a los cercanos yacimientos minerales de los desiertos[15]. El acceso a unas y otros era vital para la obtención o la elaboración de diversos bienes de prestigio que los jefes y las élites debían ostentar para expresar materialmente la diferencia que los distingue del resto de los integrantes de tales sociedades. Y la escasez de tales bienes –que es lo que, de hecho, determina su condición prestigiosa– podría haber constituido un motivo de tensión entre las comunidades que intentaban su consecución[16].

---

14 Respecto de las guerras entre nómades pastorales y sedentarios agricultores como razón de las conquistas, cf. Helck (1959, 9; 1987, 81-89); Monnet-Saleh (1986, 237; 1990, 268). Respecto de las guerras por motivos de circunscripción en el valle del Nilo, cf. Bard (1987, 92-93); Bard y Carneiro (1989, 15-23). Estas hipótesis han sido discutidas en Campagno (2002, 166-68; 2004, 691-94).

15 Acerca de los contactos del valle del Nilo con Nubia, Siria-Palestina y Mesopotamia, cf., entre otros, Redford (1992); van den Brink (1992); O'Connor (1993); Andelkovic (1995); Shinnie (1996); Mark (1997); Wolff (2001); van den Brink y Levy (2002); van den Brink y Yannai (2002). En cuanto a la posibilidad de que los objetivos de las disputas también hubieran incluido los cercanos yacimientos auríferos del desierto oriental, cf. Trigger (1983, 39-40; 1987, 60); Bard (1987, 90). Respecto del control de los intercambios como motivo de las guerras, cf. Hoffman (1979, 343); Trigger (1983, 39-40); Hassan (1988, 172-73); Majer (1992, 231-32); Campagno (2002, 168-69; 2004, 694-95).

16 Cf. Trigger (1987, 60); Hoffman (1989, 50-51); Bard (1992, 16-21; 1994, 114); Campagno (2004, 695-97). Acerca del consumo ostentoso de bienes como modo de proclamar la posición prestigiosa del jefe y su élite, cf. Sahlins (1978, 255).

Por cierto, tales conflictos no tenían por qué desembocar inevitablemente en la conquista de unas comunidades por otras. Permanecía abierta, al menos, la posibilidad de que los enfrentamientos se resolvieran con el saqueo de los bienes de prestigio de los vencidos, con el consecuente mantenimiento del orden sociopolítico vigente. Y de hecho, nada impide pensar que tal tipo de conflictos haya tenido lugar en el valle del Nilo, durante Nagada II o en tiempos anteriores. Ahora bien, una guerra de saqueo implicaría una solución transitoria, incluso para el vencedor: una comunidad vencida en ese tipo de conflictos pero mejor situada en relación con las rutas de intercambio o los yacimientos minerales podría estar en condiciones de recuperar para sí la corriente de bienes exóticos, en desmedro de las posibilidades de adquisición de bienes de los eventuales vencedores. A diferencia de ello, una guerra de conquista, que apuntara al control permanente de los vencidos, implicaría la eliminación de la competencia y la posibilidad de una provisión ampliada de los productos exóticos. En este sentido, el hecho de que la conquista no fuera una *necesidad* no quita que sí fuera una *posibilidad*. Sólo bastaría con que, luego de algún combate, los vencedores hubieran decidido permanecer –siquiera temporariamente– en los dominios de los vencidos. En tal circunstancia, habrían tenido la ocasión de apreciar los efectos de suprimir la competencia de las comunidades vecinas por la vía militar. Y esa supresión implicaría el establecimiento de un vínculo estable entre no-parientes sobre la base del monopolio de la coerción detentado por los vencedores.

## — V —

Veamos ahora el segundo escenario sugerido para pensar la cuestión de lo intersticial: el que proporcionan los contextos urbanos iniciales, con especial énfasis en el núcleo poblacional que se constituye en Hieracómpolis durante la fase Nagada II. En este sentido, es interesante notar que, si bien en proporciones muy variables, los procesos en los que emergen los Estados primarios (Egipto, Mesopotamia, China, Monte Albán, Teotihuacan, Tiwanaku, etc.) suelen venir acompañados de la aparición de núcleos urbanos que no parecen resultar únicamente del crecimiento vegetativo de la población aldeana preexistente sino de cierta concentración poblacional a partir de probables procesos migratorios. Tal heterogeneidad de procedencia trae aparejada la posibilidad de que esos ámbitos urbanos en formación hayan operado como espacios de

convergencia de tramas parentales antes desvinculadas entre sí. En efecto, los migrantes recién llegados serían –al menos, en principio– *no-parientes* respecto de cualquier trama parental que preexistiera en el área de acogida[17]. ¿Qué tipo de prácticas podrían entablarse entre esos grupos parentales preexistentes y los recién llegados? No es posible responder tal cuestión de un modo taxativo. Si se tratara de forasteros que se hubieran integrado a una trama parental preexistente de modo individual, se podría pensar en formas de incorporación afines a las prácticas de *patronazgo*[18], esto es, un tipo de integración al grupo preexistente, pero no por la vía de una asimilación completa de tal individuo al grupo, como si se tratara de un pariente más, sino desde una posición dependiente[19]. Si, en cambio, se tratara de la integración de grupos mayores, es aún más difícil de formular una respuesta. Quizás esas relaciones también podrían haber convocado un elemento de patronazgo, si el líder de una de las tramas admitiera su condición de cliente de otro líder, de modo que la práctica de patronazgo entre líderes de tramas parentales implicara cierta subordinación de una trama de parentesco a la otra. Pero quizás los vínculos entre tales tramas hubieran podido alcanzar ribetes más asociados al conflicto, de modo de constituir un escenario más proclive

---

17 Por cierto, las comunidades organizadas a partir del parentesco suelen disponer de procedimientos de homologación de los forasteros por la vía de diversos modos de adopción (cf., por ejemplo, los modos de adopción de forasteros entre los *nuer*, señalados por Evans-Pritchard 1977 [1940], 236-47; para otras formas de parentesco espiritual y adopción, cf. Ghasarian 1996, 188-89, 217-23). Sin embargo, tales procedimientos no tienen por qué operar de manera automática y probablemente fueran de más difícil implementación si se trata de la llegada de grupos numerosos –por ejemplo, de familias extensas–, máxime si tales procesos migratorios estuvieran produciéndose simultáneamente y desde diversas direcciones, de modo tal que ya no se tratara de una comunidad parental que integrara un nuevo individuo (o un pequeño grupo) a su seno, sino de la llegada de múltiples grupos, quizás numéricamente superiores respecto de la comunidad autóctona.

18 En términos de Lemche (1995, 111), el patronazgo implica “una organización vertical, de acuerdo con la cual a la cabeza encontramos al patrón, un miembro de un linaje dominante, y debajo de él sus clientes, normalmente hombres y sus familias. El lazo entre el patrón y el cliente es personal, el cliente habiendo jurado lealtad al patrón y el patrón habiendo jurado protegerlo”. Al respecto, cf. también Gellner y Waterbury (1977); Eisenstadt y Roniger (1984).

19 Aunque su observación ha pasado generalmente inadvertida, Morton Fried (1979 [1960], 145-46) había notado que en las relaciones entre grupos ya asentados y forasteros podía haber una clave para el surgimiento de la estratificación social y del Estado. En un sentido similar, cf. Maisels (1987, 334; 1999, 156-57); G. Webster (1990, 345-46). Cf. también Kopytoff (1999, 89), quien refiere a la “primacía de quienes llegaron primero”, de acuerdo con la cual “los ocupantes más antiguos establecen una relación ritual con la tierra que los pobladores más tardíos deben respetar”.

a ser interpretado en términos de disputas *faccionales*[20]. El eventual predominio de una facción sobre otra podría haber desembocado en otro tipo de lazos sociales. Si ese predominio se hubiera instituido de modo permanente, tal vez estarían dadas las condiciones para la emergencia de una práctica estatal en el corazón mismo del mundo urbano.

Ahora bien, ¿en qué sentido Hieracómpolis reúne las características de tal escenario intersticial?[21] Si bien la presencia de cierta población en el área se remonta a períodos previos, es durante Nagada I que el área de Hieracómpolis parece registrar un sensible aumento en el número de habitantes. En efecto, se advierte a partir de entonces la utilización de dos grandes zonas –una en los márgenes de la zona actualmente cultivada (que se extiende también bajo ella), y la otra a unos 2 km. al oeste, en torno del wadi Abu Suffian– así como otros núcleos periféricos al norte y al sur[22]. En ese marco, toda una serie de indicios apunta a una notoria especialización laboral y a cierta diferenciación social, al menos, desde comienzos de Nagada II. Por un lado, se destaca la presencia de un conjunto de instalaciones para finalidades específicas, entre las que se cuenta un gran complejo de casi 40 m de largo (HK29A), que muy probablemente haya constituido un centro ceremonial, espacios destinados a la producción de cerveza (HK11C, HK24A, HK24B) y de cerámica (HK11C, HK29, HK59), así como evidencias de producción lítica (HK29A), que pueden indicar una considerable especialización del trabajo[23]. Por otro lado, el cementerio HK6 concentra una serie de enterramientos de gran tamaño y con bienes funerarios de considerable

---

20 En relación con la competencia faccional, cf. Bujra (1973, 132-52); Brumfiel (1989, 128-32; 1994, 3-13); Fox (1994, 199-206). Cf. también las estrategias de "agregación persuasiva", estudiadas por Beck (2003, 643-45) en el marco de ciertos procesos de competencia local relacionados con la emergencia y consolidación de jerarquías sociales.

21 Por cierto, otros núcleos del Alto Egipto podrían haber involucrado similares tendencias, pero la evidencia disponible es muy escasa. Nada se sabe acerca de Tinis, el núcleo urbano de la necrópolis de Abidos, y muy poco acerca de Nagada, aunque la existencia de una muralla, de ciertos restos residenciales (la *"South Town"* de Petrie) y de algunas evidencias de improntas de sellos, sumadas a los testimonios de diferenciación social provenientes del Cementerio T, permitirían pensar en alguna forma de temprano urbanismo. Al respecto, cf. Campagno (2002, 175-77, con bibliografía).

22 Al respecto, cf. Hoffman *et al.* (1986). Cf. Fig. 4.

23 Acerca del complejo ceremonial, cf. Adams (1995, 36-41); Friedman (1996, 16-35; 2003, 4-5). Sobre las instalaciones productivas, cf. Hoffman (1982, 126); Geller (1989, 41-52; 1992, 19-26; 2007, 25); Adams (1995, 45-46); Friedman (2004, 18-19; 2005b, 64-65); Takamiya (2004a, 1028-32; 2004b, 19-20; 2005, 18-19). La división del trabajo se destaca no sólo por la especialización de los procesos sino también por los volúmenes producidos: en el sitio HK24A, se calcula que la producción de cerveza podía alcanzar casi 400 litros diarios, equivalentes a suministros para 200 a 400 personas (cf. Geller, 1992, 21; Friedman, 2005b, 65). Cf. Figs. 5.1 y 5.2.

importancia: se destaca especialmente la Tumba 23 (Nagada IIA-B), la cual, dotada de una cámara funeraria de 5,5 m. de largo, 3,1 m. de ancho y 1,2 m. de profundidad, y rodeada por una superestructura de madera y una capilla funeraria en una superficie de 16 m de largo y 9 m. de ancho, representa el enterramiento de mayores dimensiones de todo el valle del Nilo para su época, muy probablemente asociable a alguna forma de liderazgo local[24]. En cuanto al conjunto poblacional, si bien los cálculos demográficos para el período Predinástico son siempre frágiles, se ha estimado que podrían haber vivido allí entre 5000 y 10.000 habitantes en la fase Nagada I y comienzos de Nagada II[25], lo que parece sugerir una concentración que no se deduce únicamente del crecimiento demográfico de la antigua población badariense sino también del arribo de nuevos grupos[26].

Promediando la fase Nagada II, la tendencia demográfica parece haber involucrado una concentración poblacional aún mayor en torno del área cultivada. En efecto, el área ocupada en el desierto se restringe a unos 300 m. más allá de la zona cultivada, en particular en torno del sitio HK34B, que pudo haber constituido un complejo administrativo/ceremonial. El uso continuado del cercano recinto ceremonial HK29A y la presencia de otras edificaciones de gran porte recientemente halladas en los sitios HK29B y HK25 refuerzan la idea de una concentración de las principales dinámicas sociales en torno de tal área a partir de la segunda mitad de la fase Nagada II[27]. Ahora bien, ¿qué es lo que produce este salto (*shift*) en los patrones de asentamiento de la población de Hieracómpolis? En los años '80, Michael Hoffman había propuesto

---

24 Respecto de los enterramientos del Cementerio HK6, y en particular de la Tumba 23, cf. Figueiredo (2004, 1-23); Friedman (2005a, 4-6; 2008, 11-20). Cf. Fig. 5.3.

25 Los cálculos de Hoffman (1982, 143-44), basados en las dimensiones y tipos de áreas ocupadas en el asentamiento, arrojaban cifras entre 2544 y 10.922 habitantes para la primera mitad del IV milenio a.C. Los excavadores posteriores de Hieracómpolis siguen sosteniendo la validez de estos cálculos (cf. Adams, 1995, 31; Friedman, en Yoffee, 2005, 43, y *com. pers*. 2005). Otros cálculos, básicamente centrados en la cantidad de tumbas, arrojaban cifras bastante menores, en torno de los 1500-2000 habitantes (cf. Harlan 1985, 233; Hassan 1988, 161).

26 Hoffman *et al.* (1986, 178) han sugerido la posibilidad de colonización de la región por parte de grupos procedentes del norte, que habrían valorado el área por la concentración de diversos hábitats, la abundancia de buen suelo y materias primas, lluvias veraniegas regulares, la existencia de un canal cercano al borde del desierto (actualmente desparecido) y la eficiencia hidráulica del wadi Abu Suffian.

27 Acerca de la interpretación del sitio HK34B como "un probable complejo administrativo/ceremonial en el centro de un grupo de aldeas (*villages and hamlets*)", cf. Hoffman (1982, 130); Adams (1995, 36-37). Acerca de los recientes hallazgos en los sitios HK29B y HK25, cf. Hikade (2006, 4-5; 2007, 4-5).

diversas razones. Por una parte, señalaba la tendencia climática hacia una mayor aridez, que habría incidido en la reducción de los recursos disponibles en las áreas al este y oeste del Nilo, agravada por el deterioro del frágil ecosistema del desierto como resultado de la tala de árboles para su uso como combustible y la sobreexplotación de las pasturas para el ganado: todo ello habría generado un repliegue de la población de esas áreas hacia el valle. En el marco de tales variaciones climáticas, el autor sugería también que podría haberse registrado un creciente énfasis en las actividades económicas ligadas al río (tanto en referencia a la agricultura y otras actividades manufactureras como al intercambio de bienes utilizando la vía fluvial). Por otra parte, Hoffman agregaba que los conflictos regionales entre las diversas comunidades del Alto Egipto podrían haber impulsado la concentración de la población en núcleos de tipo urbano por razones de protección. Por último, también subrayaba la posibilidad de que algún centro ceremonial –como el que posteriormente se descubriría en el sitio HK29A– hubiera actuado como un agente de atracción de población hacia el núcleo hieracompolitano. De modo complementario, David Wengrow ha sugerido recientemente que el proceso de concentración guarda relación con las variaciones en los rituales funerarios, refiriéndose al proceso en términos de "urbanización de los muertos"[28].

Comoquiera que haya sido, de acuerdo con lo que se sugería previamente en términos teóricos, la convergencia de grupos de distinta procedencia podría desembocar en ciertas formas de subordinación o quizás en tensiones de tipo faccional. La aparición de prácticas funerarias como las de la Tumba 23 del Cementerio HK6, así como los diversos testimonios acerca de división del trabajo especializado parecen apuntar en tal dirección: ya sea como efecto de la precedencia o de la disputa, el predominio de un grupo sobre otros podría haber disparado un proceso de diferenciación social, que indujera un tipo de demandas de bienes –tanto para los vivos como para los muertos– que, a su vez, impulsara los procesos de especialización laboral. En efecto, los líderes podrían haber estimulado la elaboración de diversos productos en mayor escala para su propio consumo y el de los requerimientos funerarios, tanto como para redistribuir entre los miembros de su grupo como modo de afianzar y expandir lealtades. En tales condiciones, la posterior tendencia a la concentración de la población en los bordes del área cultivada podría obedecer a las razones enunciadas por Hoffman pero también

28 Cf. Hoffman (1982, 132); Wengrow (2006, 82-83).

podría guardar relación con la emergencia de nuevas formas de liderazgo asociadas a los procesos en curso.

Lo decisivo aquí es la posibilidad de interpretar el contexto urbano de Hieracómpolis no como una entidad socialmente homogénea sino como un ámbito de composición heterogénea, a partir de la convergencia de grupos (de tramas parentales) de procedencia diversa. De lo que se trata es de considerar que este tipo de núcleos urbanos iniciales no constituye la mera expansión cuantitativa de unas comunidades aldeanas –organizadas cada una como una única trama social– sino el punto de confluencia de diversos grupos y, por ende, de la configuración de un conglomerado de tramas que sólo en un momento posterior accedería a una forma de unificación por la vía estatal. Así, como si de un *microcosmos* se tratara, esos núcleos urbanos podrían contener sus propios espacios intersticiales, quizás tan propicios para la emergencia de lo estatal como aquellos que se extendían más allá de los ámbitos aldeanos.

## — VI —

Corresponde abordar ahora el tercer tipo de escenario que ha sido propuesto para pensar los contextos intersticiales que podrían favorecer la emergencia de lo estatal. Es el que remite a ciertas sociedades –especialmente documentadas en el ámbito africano– que definen un tipo de liderazgo al que los especialistas suelen calificar como *realeza sagrada*. En tales sociedades, los líderes son percibidos como personajes cósmicamente centrales, íntimamente conectados con la naturaleza, de modo tal que las relaciones entre esta última y la sociedad sólo pueden ser armónicas en función del curso de vida que lleven tales líderes[29]. Es por ello que no es infrecuente que tales sociedades practiquen rituales de rejuvenecimiento sobre la persona del líder, o el ritual del regicidio, que tienen como meta la de evitar que el declive de la potencia física del jefe se traduzca en la pérdida de bienaventuranza para la sociedad. Por cierto, se trata de un tipo de sociedades entre las que se cuentan algunas que se configuran de modos no-estatales (en las que el líder sagrado es un "jefe") y otras que se organizan a la manera estatal (en las que es el

---

29 Cf., entre otros, Frazer (1944 [1922]); Seligman (1934); Frankfort (1976 [1948]); Van Bulck (1959); Young (1966); Muller (1975; 1990); Adler (1978); Heusch (1981; 1990); Feeley-Harnik (1985); Iniesta (1992); Cervelló (1996).

monarca el que detenta la condición sagrada o divina)[30]. Pero lo que importa destacar es que, allí donde suceden en contextos no-estatales, estos liderazgos podrían ser interpretados en la clave intersticial que aquí se propone para pensar las condiciones en las que es posible el advenimiento de lo estatal.

¿En qué sentido puede ser "intersticial" esta forma de liderazgo? Señala Luc de Heusch (2007 [1987], 110-11):

> "La realeza sagrada es una estructura simbólica en ruptura con el orden doméstico, familiar o por linajes. Designa un ser fuera de lo común, fuera de lugar, potencialmente peligroso, del que el grupo obtiene para sí el poder sobre la naturaleza, al tiempo que le impone una muerte casi sacrificial"[31].

En efecto, allí donde emerge este tipo de realezas, los líderes son percibidos en exterioridad respecto del orden parental que organiza la sociedad y, por ello, concebidos como seres desocializados respecto del conjunto social. Es precisamente debido a ese carácter extraparental del liderazgo que, en algunas de estas sociedades, el jefe puede ser sacrificado ritualmente: toda vez que el jefe no es estrictamente un pariente, no se encuentra sometido a las regulaciones que el parentesco dispone en el contexto social y, por ende, se halla expuesto a un tipo de prácticas que no podrían ser ejercidas sobre un miembro pleno (vale decir, un pariente) de la comunidad[32]. Por cierto, este carácter extraparental de las realezas sagradas no determina *per se* que deba producirse un proceso que conduzca forzosamente al Estado. Pero sí puede definir una condición de posibilidad: así como el líder sagrado, por no ser pariente, puede hallarse expuesto al regicidio, también, por la misma razón, puede verse implicado en otras prácticas que, en principio, no serían del todo compatibles con el orden parental.

---

30 Sobre la variabilidad de las formas políticas asociadas a las realezas sagradas, cf. Cervelló (1996, 174-78); Heusch (2007 [1987], 95-120).

31 Cf. también p. 113 y p. 118: "La realeza sagrada no puede ser confundida con el Estado. Ella le precede, lo hace posible con la ayuda de circunstancias históricas diversas. Lejos de brotar del orden del parentesco, introduce allí una ruptura radical". Ese mismo tipo de ruptura es subrayado por Sahlins (1981, 112) en relación con la concepción polinesia del liderazgo: "El poder se revela y se define a sí mismo como la ruptura del propio orden moral de la población, precisamente como el mayor de los crímenes contra el parentesco".

32 Respecto de la sorprendente cuestión del sacrificio del rey, Girard (1995 [1983], 20) se pregunta: "¿Acaso no es el centro de la comunidad? Sin duda, pero en su caso es precisamente esta condición central y fundamental la que le aísla de los restantes hombres, le convierte en un auténtico fuera-de-casta".

¿Qué tipo de prácticas? Existen situaciones etnográficas que indican que los recintos de este tipo de jefes pueden operar como una suerte de "santuarios" en los que pueden hallar refugio quienes han cometido algún crimen y buscan evadirse de la venganza propia de los dispositivos de justicia comunales. Pero ese refugio convierte al prófugo en "otro": "de hombre del clan, el fugitivo deviene hombre del rey y, como tal, es utilizable a los fines de la realeza"[33]. De modo similar, los líderes pueden ser los únicos habilitados para disponer de cautivos de guerra. Y también es posible que en torno de ellos se produzca cierta incorporación de forasteros, como se señalaba a propósito de los contextos de concentración poblacional[34]. Lo importante en este punto es que los lazos que podrían ligar a los jefes con estos individuos (fugitivos, cautivos, forasteros) podrían entablarse al margen del parentesco dominante a escala social, puesto que ni uno ni otros formarían parte de la trama parental propiamente dicha. El tipo específico de relación que podría emerger de este tipo de vínculos no es fácil de definir *a priori*, aunque, dada la condición individual de cada lazo, se podría pensar en lazos de subordinación asociables a las prácticas de patronazgo. Pero más allá del tipo específico de relaciones de subordinación establecidas entre el líder y estos individuos, lo decisivo es que tales relaciones se entablarían *en* la sociedad pero *al margen* de la lógica que la regula. En ese marco, y tomando en cuenta la doble condición extraparental de estos vínculos –tanto del jefe como de sus seguidores–, quizás es posible pensar en la emergencia de prácticas más coercitivas, que los seguidores del jefe podrían ejecutar respecto de los integrantes de las tramas propiamente parentales. En tal sentido, el carácter intersticial de las relaciones entre este tipo de jefes sagrados, sus entornos y el resto de los miembros de la sociedad podría también propiciar el surgimiento de prácticas no regidas por la lógica parental y capaces de imponer una nueva lógica en el escenario social.

¿Pudo haber habido en el valle del Nilo predinástico realezas sagradas como las descriptas para diversos contextos africanos? Muchos especialistas han destacado la notable serie de paralelismos que, desde el punto de vista simbólico, se registran entre la realeza egipcia de tiem-

---

33 Adler (2007 [1987], 171).

34 Es significativo que, en el mito de origen de la realeza sagrada entre los moundang del Chad, "el poder real, de esencia superior, reunió en derredor suyo gentes llegadas de todas direcciones, atraídas por la luminosidad de una fuerza capaz de garantizar la seguridad y la prosperidad de los que a ella se subordinaban" (Adler 2007 [1987], 176). Respecto de la frecuente integración de forasteros en los entornos de los líderes, cf. G. Webster (1990, 338-41). Cf. también Sahlins (1981, 129).

pos estatales y esas formas de liderazgo africano[35]. En cierto modo, la monarquía divina egipcia es el paroxismo de esas realezas sagradas: en ella, el rey es directamente identificado como un dios. Tal identificación debió producirse en el valle del Nilo en tiempos tempranos: los *serejs*, símbolos emblemáticos del rey en su condición de Horus, se registran al menos desde comienzos de la fase Nagada III (c. 3300 a.C.), de modo que, al menos desde las primerísimas épocas estatales, esa identidad ya había sido trazada[36]. Si la búsqueda se remonta en el tiempo hacia las fases pre-estatales, la cuestión se torna más oscura, debido a la parquedad de los testimonios disponibles. Y si bien es lícito pensar que la divinización del liderazgo pueda haber sido un efecto de la emergencia de un orden específicamente estatal, esto no quita que el contexto simbólico para tal asociación haya sido, precisamente, el de una realeza sagrada preexistente[37]. En la decoración mural de la ya aludida Tumba 100 de Hieracómpolis (Nagada IIC), se representa un personaje que aparece en diversos actos, a punto de descargar una maza sobre unos prisioneros y efectuando una carrera provisto de diferentes cetros[38]. Estos motivos corresponden a rituales que son conocidos a lo largo de la historia egipcia, y que tienen un sentido plenamente compatible con el de las realezas sagradas, en tanto su realización implica la salvaguarda del cosmos frente a las fuerzas del caos que lo acechan. De hecho, la procesión de barcas que domina la escena mural de la Tumba 100 y que se registra en otros documentos relativamente contemporáneos, ha sido interpretada como una forma temprana de la celebración del festival de Sed, un ritual de renovación del poder real, en el marco del cual el rey moría y renacía simbólicamente, con sus fuerzas repotenciadas[39].

---

35 Al respecto, cf. Cervelló (1996, con bibliografía).

36 Acerca de la identificación de los primeros *serejs*, cf. Wignall (1998, 102-3); Jiménez Serrano (2001, 71-81); Hendrickx (2001, 85-110; 2008, 71-72); van den Brink (2001a, 99-111). Para su significado, cf. Baines (1995, 121-24); Cervelló (1996, 200-1); O'Brien (1996, 135-36). Cf. Fig. 6.

37 La cuestión ha sido planteada en Campagno (1998, 72-75).

38 Respecto de la Tumba 100, cf. Quibell y Green (1902, 20-23, láms. 75-79); Case y Payne (1962, 5-18); Midant-Reynes (1992, 194-97; 2003, 331-36). En otra escena registrada en el mismo mural, el personaje aparece interponiéndose entre dos grandes animales que se abalanzan sobre él de modo simétrico. Se trata de otra escena de connotaciones monárquicas, conocida por otros documentos de la época, y conocida a su vez en el arte mesopotámico contemporáneo. En el ámbito egipcio, la escena pierde presencia con posterioridad, y si bien sigue siendo representada, no parece referirse de manera directa a realizaciones del monarca. Al respecto, cf. Campagno (2001, 419-30). Cf. Fig. 7.

39 Al respecto, cf. Williams y Logan (1987, 265); Cervelló (2009, 61-65). La procesión de barcas se aprecia en el tejido de Guebelein, el incensario de Qustul y el mango de cuchillo del Metropolitan Museum de New York. Tal vez puede suponerse la misma idea

Si se retrocede aún más en el tiempo, la decoración de algunas cerámicas de las fases Nagada I y II presentan ciertos personajes –ya referidos a propósito de los testimonios de liderazgo–, algunos de los cuales también parecen hallarse ejecutando rituales. En particular, uno de ellos, representado en un cuenco procedente de la tumba U-239 de Abidos (Nagada IC), combina –de un modo no canónico– varios elementos relacionables con la masacre ritual del enemigo: un personaje de mayor tamaño, ataviado con una cola postiza y con un tocado cefálico, que blande una maza con una mano y con la otra, aparentemente, sostiene por el cuello a otros personajes de tamaño menor[40]. Es cierto que este tipo de evidencias iconográficas resulta insuficiente para afirmar taxativamente que las figuras predinásticas de liderazgo deban identificarse como realezas sagradas. Sin embargo, no resulta inverosímil que los rituales centrales de la monarquía egipcia tengan antecedentes en tiempos anteriores a la aparición del Estado. Y esos rituales son francamente compatibles con la concepción del liderazgo en clave sagrada. Por lo demás, el monarca egipcio de tiempos estatales, aunque en determinados contextos puede aparecer relacionado con parientes humanos, es representado en el ámbito religioso como un ser especialmente ligado a parientes divinos, en un tipo de lazos que parece enfatizar su desvinculación respecto de la esfera social. Por ejemplo, se dice del rey en los *Textos de las Pirámides*: jwt(y) jt.k m rmT, jwt(y) mwt.k m rmT, "tú no tienes padre humano, tú no tienes madre humana" (TP 438)[41]. Sin duda, esa "desocialización" del rey es otro de los rasgos que acerca la monarquía egipcia al contexto de las realezas sagradas[42].

Ciertamente, la índole de la evidencia disponible no permite ir más allá en la caracterización de los posibles vínculos extraparentales que esos líderes podrían haber trazado con otros integrantes de la sociedad. Pero, si se acepta la hipótesis de una realeza sagrada de tipo africano

en la frecuente representación de barcas en la cerámica decorada de la fase Nagada II y en los grabados rupestres en el desierto oriental.

40 Cf. Dreyer *et al.* (1998, 84, 111-15). Cf. Fig. 8.1. Para otras representaciones de liderazgo con similares atributos, cf. Figs. 8.2-4.

41 Cf. Sethe (1908, 446); Faulkner (1969, 145); Allen (2005, 106). De modo similar en TP 703: *n jt.k m rmṯ n mwt.k m rmṯ* (cf. Sethe, 1910, 535; Faulkner, 1969, 307; Allen, 2005, 303).

42 La dimensión desocializada del liderazgo, en el contexto de las realezas sagradas, se refuerza por una serie de prohibiciones y limitaciones a las que los líderes se encuentran sometidos, así como de transgresiones que deben cometer, lo que los distingue y separa de los demás integrantes de la sociedad. En cuanto a la monarquía egipcia, ese tipo de regulaciones ha sido referido especialmente por Diodoro de Sicilia. Cf. Cervelló (1996, 161-66, 196-97).

como precedente de la monarquía estatal en el valle del Nilo, es posible localizar otro contexto, otro escenario en el que podrían surgir prácticas no reguladas por la lógica del parentesco. Y es posible notar algo más: un escenario tal no es incompatible con el despliegue *simultáneo* de los otros dos escenarios que han sido aquí considerados. Convendrá considerar ahora esta última cuestión.

## — VII —

Por lo visto hasta aquí, los procesos asociados a las guerras de conquista, a la concentración poblacional y a la existencia de liderazgos sagrados podrían haber coexistido en el Alto Egipto en torno de la fase Nagada II del período Predinástico. Ahora bien, más allá de la coexistencia, ¿podrían estos tres escenarios intersticiales haber propiciado la emergencia de prácticas de tipo estatal de forma simultánea? ¿De qué modo podrían haberse retroalimentado las dinámicas surgidas de cada uno de ellos? Si los propios escenarios resultan hipotéticos, las posibles relaciones entre ellos no pueden trascender del plano de la conjetura. Sin embargo, en este punto, no se trata de demostrar una afirmación por la vía de la evidencia sino de extremar las consecuencias de las hipótesis que han sido planteadas. Pensemos, pues, algunas posibilidades. Por un lado, la constitución de lazos estatales o patronales dentro de un núcleo urbano como Hieracómpolis podría haber fortalecido la capacidad de ese núcleo para someter al modo estatal –a través de guerras de conquista– a las aldeas periféricas. En efecto, una élite capaz de movilizar un grupo numeroso de seguidores a través de formas de subordinación no-parentales, en un núcleo poblacional de varios miles de habitantes, estaría en mejores condiciones para realizar guerras con objetivos de conquista que las que podrían tener las comunidades aldeanas organizadas en función de la lógica del parentesco.

Ahora bien, paralelamente, la obtención de tributación de las aldeas vencidas reforzaría la capacidad de gestión y el poderío de esa élite para ejercer el control en el ámbito urbano. Al respecto, vale la pena considerar las reflexiones teóricas de David Webster. De acuerdo con el autor, una expansión agresiva de algunas jefaturas podría permitir la incorporación de nuevas tierras, las cuales

> "representarían un recurso externo para el sistema tradicional, en el sentido de que no habría individuos o grupos de parentesco locales que pudieran reclamarlas. Constituiría, entonces, un recurso *externo* que

podría ser efectivamente monopolizado por los grupos directivos de alto rango cuyo éxito en el liderazgo militar habría sido ampliamente responsable de su adquisición en primer lugar".

Siguiendo el argumento de Webster, esta situación "podría exagerar cualquier estratificación económica incipiente que ya estuviera presente debido a variaciones locales en los recursos productivos". En tales condiciones,

"los individuos o grupos de parentesco desaventajados podrían haber buscado entablar relaciones de patronazgo con aquellos que controlaban mayores recursos. Mas aún, los pequeños grupos temporalmente subordinados podrían haberse tornado «clientes» cautivos"[43].

Así, es posible pensar en una influencia recíproca entre los conflictos bélicos con objetivos de conquista y la diferenciación social dentro del ámbito urbano, que tendiera a consolidar la existencia de esas nuevas prácticas ajenas a la lógica del parentesco.

Y por otro lado, si el liderazgo en Hieracómpolis o en otros núcleos se hubiera visto asociado desde el comienzo a una condición sagrada y desocializada, habría habido disponible un modo para procesar simbólicamente las prácticas de subordinación que los jefes podrían haber entablado con las poblaciones conquistadas o con las clientelas instaladas en el ámbito urbano. En efecto, tanto los vencidos de los conflictos, que habrían debido someterse como resultado de la guerra, como los clientes de las élites de la comunidad vencedora, podrían haberse representado su condición subordinada –incompatible con el orden parental– como efecto de su relación con un poder extraparental. Pero además, los propios miembros plenos de la comunidad vencedora podrían haber comenzado a simbolizar las nuevas prácticas de dominación en clave de atribuciones propias de un ser sagrado y al margen de las relaciones de parentesco. Y al mismo tiempo, esas nuevas prácticas ejercidas por los jefes podrían haber redefinido su carácter sagrado, al punto de producir una identificación más directa entre los líderes y los dioses: el ejercicio del monopolio de la coerción por parte de unos personajes ya sagrados podría haber impulsado cierta asociación de la lógica estatal emergente a la esfera de las divinidades. Si bien se trata de meras posibilidades, que no pueden ser determinadas de manera fehaciente, permiten ilustrar el hecho de que los diferentes escenarios intersticiales podrían haberse efectivamente potenciado entre sí, en tanto todos ellos constituyen ámbitos

43 D. Webster (1975, 468).

propicios para la emergencia y consolidación de prácticas que no habrían sido posibles allí donde imperara la lógica del parentesco.

En todo caso, lo que importa destacar aquí es que las prácticas no-parentales no emergen en el seno de las tramas de parentesco sino en sus intersticios. En función de la evidencia disponible para el valle del Nilo, estos intersticios pueden haberse dado en diversos escenarios, entre comunidades asentadas en lugares distantes, entre subgrupos dentro de un medio urbano, o incluso dentro de ciertas comunidades, en la distancia que separa a los líderes sagrados del resto de sus miembros. La existencia de tales escenarios no implica que, por su mera presencia, lo estatal forzosamente habría de advenir. Antes bien, la lógica del parentesco podría haber continuado siendo, indefinidamente, la única capaz de producir lazos sociales de índole permanente. Pero esos intersticios indican los límites de aquella lógica y la presencia de espacios indeterminados, susceptibles de favorecer aquello que, en el interior de las tramas parentales, no podría haber tenido lugar. En efecto, si el monopolio de la coerción no es compatible con la lógica del parentesco, para que aquél sea la base de una nueva organización social se requiere de condiciones que no pueden hallarse presentes allí donde el parentesco domina. Es en este sentido, precisamente, que estos espacios intersticiales constituyen condiciones de posibilidad para el advenimiento de lo estatal. Ciertamente, no hay modo de ponderar la gravitación específica de cada uno de estos intersticios en el proceso en el que emerge el Estado egipcio. Alguno podría haber tenido primacía, algún otro podría no haber tenido un papel de gran relevancia. Pero es interesante notar que los tres contextos sugeridos no tienen por qué ser contradictorios entre sí y que, por lo contrario, podrían haberse potenciado mutuamente. En efecto, los contextos proporcionados por las guerras de conquista, por la concentración de población en núcleos urbanos y por cierta condición sagrada de los líderes podrían hallarse –cada uno y en conjunto– en los umbrales desde los que habría de configurarse en el valle del Nilo una nueva forma de organización social, basada en una lógica distinta a la del parentesco y dotada de una fuerza cuyos efectos habrían de ser percibidos a través de un tiempo que se mide en milenios.

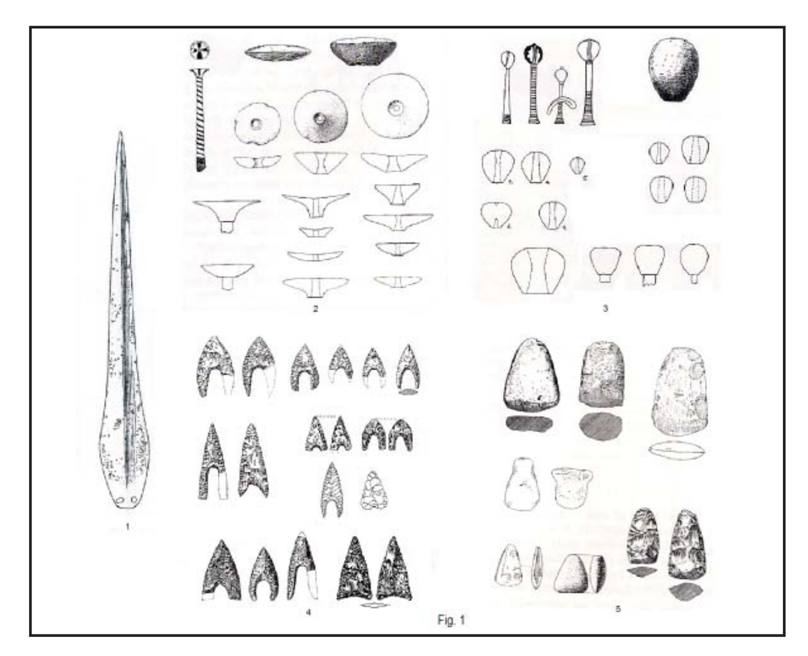



Fig. 1: Probables armas.
1.1: punta de daga; 1.2: mazas discoidales; 1.3: mazas periformes; 1.4: puntas de flecha; 1.5: hachas. (De: Petrie y Quibell 1896, Pl. 65; Gilbert 2004, 37, 38, 50, 64).

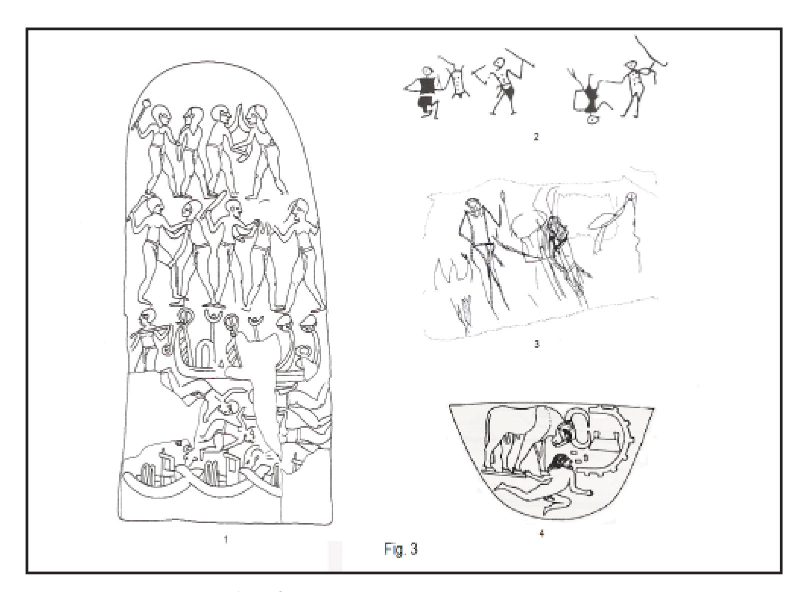



Fig. 3: Representaciones de enfrentamientos.
3.1: mango de cuchillo de Dyebel el-Arak; 3.2: decoración de la Tumba 100 de Hieracómpolis (detalle); 3.3: grabado rupestre de Dyebel Chauti; 3.4: paleta de Nármer (detalle). (De: Cervelló 1996, 325, 326, 327; Darnell 2002, 11).

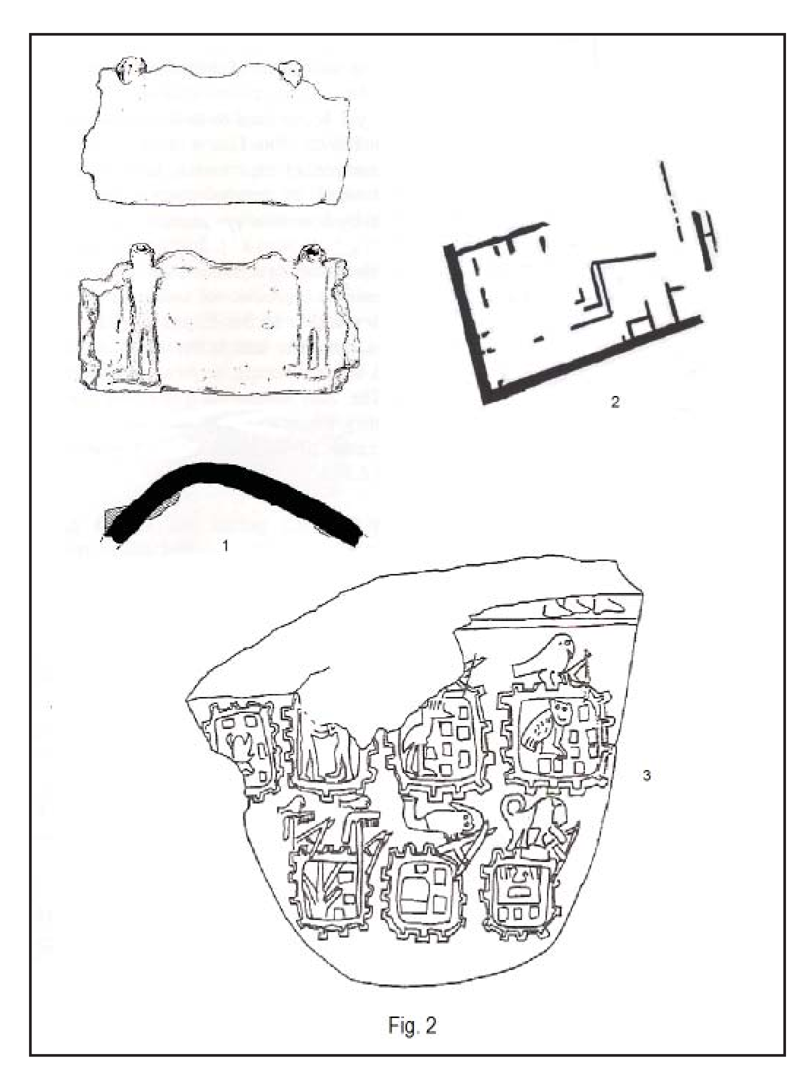



Fig. 2: Probables murallas.
2.1: modelo de Abadiya; 2.2: muros en Nagada (*South Town*); 2.3: paleta de las ciudades.
(De: Gilbert 2004, 98; Petrie y Quibell 1896: pl. 85; Midant-Reynes 1992, 229).

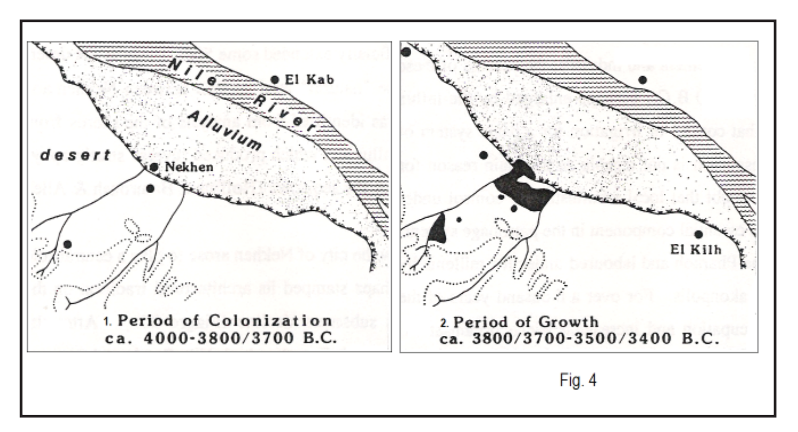



Fig. 4: Expansión de Hieracómpolis
4.1: período de colonización; 4.2: período de crecimiento (De: Hoffman *et al.* 1986, 182).

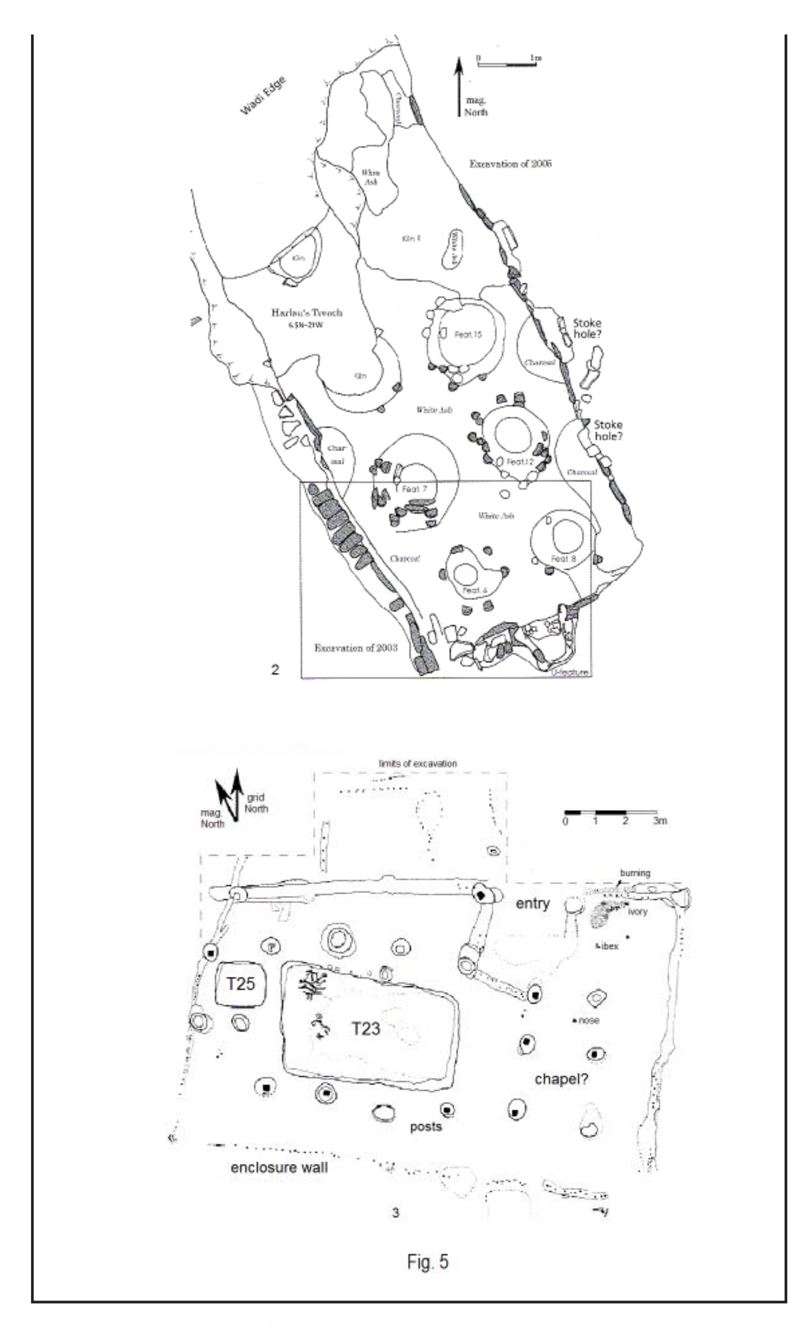



Fig. 5: Sitios en Hieracómpolis
5.1: HK29A (complejo ceremonial); 5.2: HK11C (elaboración de cerveza); 5.3: Tumba 23 en el Cementerio HK6 (De: Friedman 2003, 4; Takamiya 2005, 18; Friedman 2005a, 4).

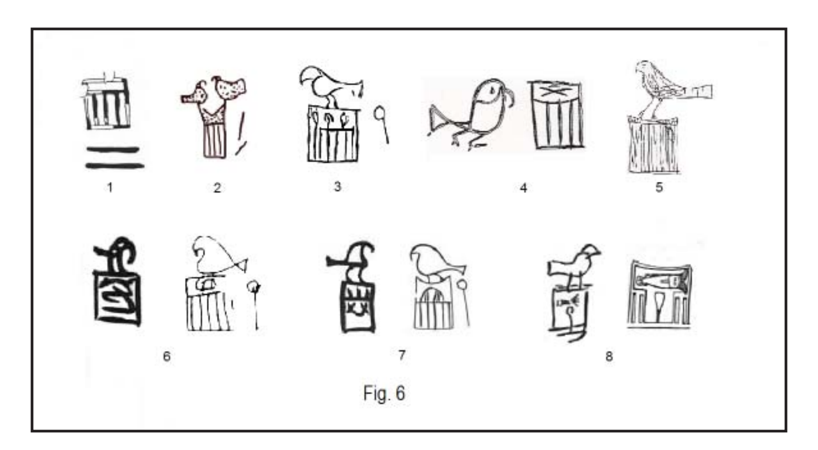



Fig. 6: Primeros serejs
6.1: Tumba U-s de Abidos; 6.2: serej de "Dos Halcones"; 6.3: serejs de "Tres Mazas"; 6.4: "Ny-Neith"; 6.5: serej en el Dyebel Chauti; 6.6: "Cocodrilo"; 6.7: Ka; 6.8: Nármer (De: Dreyer 1992, 262; 1998, 88; van den Brink 1996, 142; 2001b, 41; Darnell 2002, 19; Petrie 1902, pl. 1; Cervelló 1996: 327)

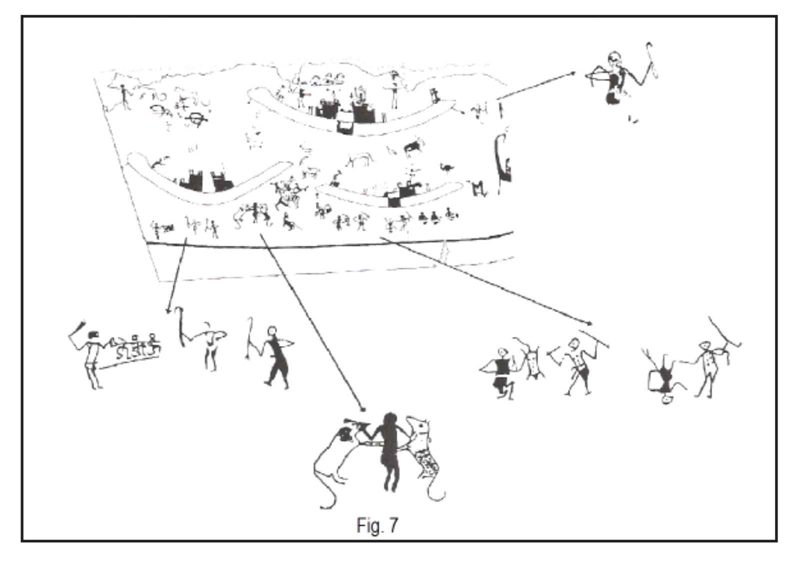



Fig. 7: Escenas decoradas en la Tumba 100 de Hieracómpolis
(De: Cervelló 1996, 325)

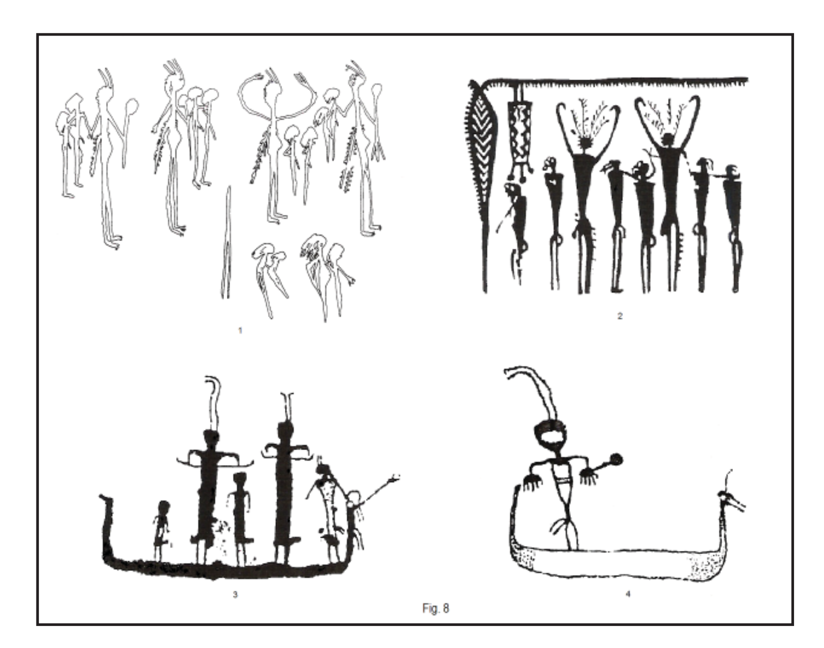



Fig. 8: Liderazgo y ritual en tiempos pre-estatales
8.1: decoración de un vaso de la tumba U-239 (Abydos); 8.2: decoración del vaso E3002 de Bruselas; 8.3 y 8.4: grabados rupestres en el desierto oriental (De: Dreyer *et al.* 1998, 114; Vandier 1952, 174; Winkler 1938, pl. 37).

## Bibliografía

Adams, B. (1995). *Ancient Nekhen. Garstang in the City of Hierakonpolis*, Egyptian Studies Association 3, New Malden.

Adler, A. (1978). "Le pouvoir et l'interdit", en AA.VV., *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, 25-40.

Adler, A. (2007 [1987]). "La guerra y el Estado primitivo", en Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, 163-188.

Allen, J.P. (2005). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Writings from the Ancient World 23, Atlanta.

Andelkovic, B. (1995). *The Relations Between Early Bronze Age I Canaanites and Upper Egyptians*, Belgrade.

Baines, J. (1995). "Origins of Egyptian Kingship", en O'Connor, D. y Silverman, D.P. (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 95-156.

Bard, K. (1987). "The Geography of Excavated Predynastic Sites and the Rise of Complex Society", *Journal of the American Research Center in Egypt* 24, 81-93.

Bard, K. (1992). "Toward an Interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt", *Journal of Anthropological Archaeology* 11, 1-24.

Bard, K. (1994). *From Farmers to Pharaohs. Mortuary Evidence for the Rise of Complex Society in Egypt*, Sheffield.

Bard, K. y Carneiro, R. (1989). "Patterns of Predynastic Settlement Location, Social Evolution, and the Circumscription Theory", *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille* 11, 15-23.

Beck, R.A. (2003). "Consolidation and Hierarchy: Chiefdom Variability in the Mississippian Southeast", *American Antiquity* 68 (4), 641-61.

Berger, M. (1992). "Predynastic Animal-Headed Boats from Hierakonpolis and Southern Egypt", en Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, 107-20.

Brumfiel, E.M. (1989). "Factional Competition in Complex Society", en Miller, D., Rowlands, M. y Tilley, E. (eds.), *One World Archaeology. 3. Domination and Resistance*, London, 127-39.

Brumfiel, E.M. (1994). "Factional Competition and Political Development in the New World: An Introduction", en Brumfiel, E. y Fox, J. (eds.), *Factional Competition and Political Development in the New World*, Cambridge, 3-13.

Bujra, J.M. (1973). "The Dynamics of Political Action: A New Look at Factionalism", *American Anthropologist* 75, 132-52.

Campagno, M. (1998). *Surgimiento del Estado en Egipto: Cambios y Continuidades en lo Ideológico*, Buenos Aires.

Campagno, M. (2000). "Hacia un uso no-evolucionista del concepto de 'sociedades de jefatura'", *Boletín de Antropología Americana* 36, 137-47.

Campagno, M. (2001). "¿Asia o África? El motivo predinástico del 'Señor de los animales' en el Antiguo Egipto", *Estudios de Asia y África* 116, 419-30.

Campagno, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Ægyptiaca-Studia 3, Barcelona.

Campagno, M. (2004). "In the Beginning was the War. Conflict and the Emergence of the Egyptian State", en Hendrickx, S., Friedman, R.F., Ciałowicz, K.M. y Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138, Leuven, 689-703.

Campagno, M. (2006). "De los modos de organización social en el Antiguo Egipto. Lógica de parentesco, lógica de Estado", en Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, 15-50.

Case, H. y Payne, J. C. (1962). "Tomb 100: The Decorated Tomb at Hierakonpolis", *Journal of Egyptian Archaeology* 48, 5-18.

Cervelló Autuori, J. (1996). *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía*

*faraónicas en su contexto africano*, Aula Orientalis-Supplementa 13, Sabadell.

Cervelló Autuori, J. (2009). "El rey ritualista. Reflexiones sobre la iconografía del festival de Sed egipcio desde el Predinástico tardío hasta fines del Reino Antiguo", en Campagno, M., Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, 61-102.

Darnell, J. (2002). *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert, Volume 1: Gebel Tjauti Rock Inscriptions 1-45 and Wadi el-Hôl Rock Inscriptions 1-45*, Chicago.

Dreyer, G. (1992). "Horus Kokodril, ein Gegenkönig der Dynastie 0", en Friedman, R. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Egyptian Studies Association Publication 2 / Oxbow Monographs 20, Oxford, 259-263.

Dreyer, G. (1998). *Umm el-Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, Archäologische Veröffentlichungen des Deutschen Archäologisches Instituts 80, Mainz.

Dreyer, G. *et al.* (1998). "Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 9./10. Vorbericht", *Mitteilungen des Deutsches Archäologisches Institut abteilung Kairo* 54, 77-167.

Eisenstadt, S.N. y Roniger, L. (1984). *Patrons, Clients, and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge.

Evans-Pritchard, E.E. (1977 [1940]). *Los Nuer*, Barcelona.

Faulkner, R.O. (1969). *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford.

Feeley-Harnik, G. (1985). "Issues in Divine Kingship", *Annual Review of Anthropology* 14, 273-313.

Figueiredo, A. (2004). "Locality HK6 at Hierakonpoilis: Results of the 2000 Field Season", en Hendrickx, S., Friedman, R.F., Ciałowicz, K.M. y Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138, Leuven, 1-23.

Finkenstaedt, E. (1984). "Violence and Kingship: The Evidence of the Palettes", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 111, 107-10.

Fox, J. (1994). "Conclusions: Moietal Opposition, Segmentation, and Factionalism in New World Political Arenas", en Brumfiel, E. y Fox, J. (eds.), *Factional Competition and Political Development in the New World*, Cambridge, 199-206.

Frankfort, H. (1976 [1948]). *Reyes y Dioses*, México.

Frazer, J. (1944 [1922]). *La rama dorada*, México.

Fried, M. (1979 [1960]). "Sobre la evolución de la estratificación social y el Estado", en Llobera, J. (comp.), *Antropología política*, Barcelona, 133-51.

Friedman, R.F. (1996). "The Ceremonial Centre at Hierakonpolis: Locality HK29A", en Spencer, J. (ed.), *Aspects of Early Egypt*, London, 16-35.

Friedman, R.F. (2003). "Return to the Temple: Excavations at HK29A", *Nekhen News* 15, 4-5.

Friedman, R.F. (2004). “Predynastic Kilns at HK11C: One side of the Story”, *Nekhen News* 16, 18-19.

Friedman, R. F. (2005a). “Excavating Egypt’s Early Kings”, *Nekhen News* 17, 4-6.

Friedman, R.F. (2005b). “Hiérakonpolis. Berceau de la royauté”, *Dossiers d’Archéologie* 307, 62-73.

Friedman, R.F. (2008). “The Cemeteries of Hierakonpolis”, *Archéo-Nil* 18, 8-29.

Geller, J. (1989). “Recent Excavations at Hierakonpolis and their Relevance to Predynastic Production and Settlement”, *Cahiers de Recherches de l’Institut de Papyrologie et d’Egyptologie de Lille* 11, 41-52.

Geller, J. (1992). “From Prehistory to History: Beer in Egypt”, en Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxbow Monograph 20, Oxford, 19-26.

Geller, J. (2007). “Beer Capital of the South? Excavations at HK24B”, *Nekhen News* 19, 25.

Gellner, E. y Waterbury, J. (1977). *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London.

Ghasarian, Ch. (1996). *Introduction à l’étude de la parenté*, Paris.

Gilbert, G.P. (2004). *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, British Archaeological Reports International Series 1208, Oxford.

Girard, R. (1995 [1983]). *La violencia y lo sagrado*, Barcelona.

Gouldner, A. (1973). *La sociología actual. Renovación y crítica*, Madrid.

Harlan, F.J. (1985). *Predynastic Settlement Patterns; A View from Hierakonpolis*, Saint Louis.

Hassan, F. (1988). “The Predynastic of Egypt”, *Journal of World Prehistory* 2, 135-85.

Helck, W. (1959). “Die Soziale Schichtung des Ägyptischen Volkes im 3. Und 2. Jahrtausend v. Chr.”, *Journal of Economic and Social History of Orient* 2, 1-36.

Helck, W. (1987). *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, Wiesbaden.

Hendrickx, S. (1998). “Peaux d’animaux comme symboles prédynastiques”, *Chronique d’Egypte* 73, 203-30.

Hendrickx, S. (2001). “Arguments for an Upper-Egyptian Origin of the Palace-façade and the *Serekh* during the Late Predynastic-Early Dynastic times”, *Göttinger Miszellen* 184, 85-110.

Hendrickx, S. (2008). “Les grands mastabas de la Ire dynastie à Saqqara”, *Archéo-Nil* 18, 61-88.

Heusch, L. de (1981). “Noveaux regards sur la royauté sacrée”, *Anthropologie et Sociétés* 5, 65-84.

Heusch, L. de (1990). “Introduction”, en Heusch, L. de (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10, Bruxelles, 7-33.

Heusch, L. de (2007 [1987]). “La inversión de la deuda (proposiciones acerca de las realezas sagradas africanas)”, en Abensour, M. (ed.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, 95-120.

Hikade, Th. (2006). “Our First Season at Hierakonpolis”, *Nekhen News* 18, 4-5.

Hikade, Th. (2007). "Nothing is More Permanent than a Posthole", *Nekhen News* 19, 4-5.

Hoffman, M.A. (1979). *Egypt before the Pharaohs*, New York.

Hoffman, M.A. (1982). *The Predynastic of Hierakonpolis*, Egyptian Studies Association 1, Giza-Macomb.

Hoffman, M. (1989). "Packaged Funerals and the Rise of Egypt", *Archaeology* 42, 48-51.

Hoffman, M.A., Hamroush, H.A. y Allen, R.O. (1986). "A Model of Urban Development for the Hierakonpolis Region from Predynastic through Old Kingdom Times", *Journal of the American Research Center in Egypt* 23, 175-87.

Iniesta, F. (1992). *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Madrid.

Jiménez Serrano, A. (2001). "The Origin of the Palace-façade as Representation of the Lower Egyptian Élites", *Göttinger Miszellen* 183, 71-82.

Keeley, L.H. (1996). *War before civilization. The myth of the peaceful savage*, New York-Oxford.

Kelly, R.C. (2000). *Warless Societies and the Origin of War*, Ann Arbor.

Kopytoff, I. (1999). "Permutations in patrimonialism and populism: the Aghem chiefdoms of Western Cameroon", en McIntosh, S.K. (ed.), *Beyond Chiefdoms. Pathways to Complexity in Africa*, Cambridge, 88-96.

Lemche, N.P. (1995). "From Patronage Society to Patronage Society", en Fritz, V. y Davies, P. (eds.), *The Origins of the Ancient Israelite States*, Sheffield, 106-20.

Maisels, Ch. (1987). "Models of Social Evolution: Trajectories from the Neolithic to the State", *Man (N.S.)* 22, 331-59.

Maisels, Ch. (1999). *Early Civilizations of the World. The Formative Histories of Egypt, The Levant, Mesopotamia, India and China*, London.

Majer, J. (1992). "The Egyptian Desert and Egyptian Prehistory", en Friedman, R.F. y Adams, B. (eds.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, 227-34.

Mark, S. (1997). *From Egypt to Mesopotamia. A Study of Predynastic Trade Routes*, London.

Midant-Reynes, B. (1992). *Préhistoire de l'Égypte. Des premiers hommes aux premiers Pharaons*, Paris.

Midant-Reynes, B. (2003). *Aux origines de l'Égypte. Du Néolithique à l'émergence de l'État*, Paris.

Monnet-Saleh, J. (1986). "Interpretation globale des documents concernant l'unification de l'Egypte. Partie I", *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 86, 227-38.

Monnet-Saleh, J. (1990). "Interpretation globale des documents concernant l'unification de l'Egypte. Partie II", *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 90, 259-79.

Muller, J-C. (1975). "La royauté divine chez le Rukuba", *L'Homme* 15, 5-27.

Muller, J-C. (1990). "Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba (Nigéria central)", en Heusch, L. de (ed.), *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10, Bruxelles, 49-67.

O'Brien, A. (1996). "The Serekh as an Aspect of the Iconography of Early Egyptian Kingship", *Journal of Egyptian Archaeology* 33, 123-38.

O'Connor, D. (1993). *Ancient Nubia. Egypt's Rival in Africa*, Philadelphia.

Otterbein, K.F. (2004). *How War Began*, College Station, Texas.

Payne, J. C. (1993). *Catalogue of the Predynastic Egyptian Collection in the Ashmolean Museum*, Oxford.

Petrie, W. M. F. y Quibell, J.E. (1896) *Naqada and Ballas*, Egyptian Research Account 1, London.

Petrie, W.M. F. (1902). *Abydos I*, Egypt Exploration Fund 22, London.

Quibell, J.E. y Green, F.W. (1902). *Hierakonpolis II,* British School of Archaeology in Egypt 5, London.

Redford, D. (1992). *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton.

Redford, D. y Redford, S. (1989). "Graffiti and Petroglyphs Old and New from the Eastern Desert", *Journal of the American Research Center in Egypt* 26, 3-50.

Sahlins, M. (1978). "Economía tribal", en Godelier, M. (ed.), *Antropología y Economía*, Barcelona, 233-59.

Sahlins, M. (1981). "The Stranger-King: Or Dumézil among the Fijians", *The Journal of Pacific History* 16, 107-32.

Sahlins, M. (1983 [1974]). *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid.

Seligman, C. (1934). *Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship*, London.

Sethe, K. (1908). *Die altägyptische Pyramidentexte*, vol. I: 1908; vol. II: 1910, Leipzig.

Shaw, I. (1991). *Egyptian Warfare and Weapons*, Aylesbury.

Shinnie, P. (1996). *Ancient Nubia*, London.

Spencer, J. (1993). *Early Egypt*, London.

Takamiya 2005, 18;

Takamiya, I.H. (2004a). "Development of Specialisation in the Nile Valley during the 4th Millennium BC", en Hendrickx, S., Friedman, R.F., Ciałowicz, K.M. y Chłodnicki, M. (eds.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams (Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002)*, Orientalia Lovaniensia Analecta 138, Leuven, 1027-39.

Takamiya, I.H. (2004b). "Kilns in Square A6: The Other Side of the Story", *Nekhen News* 16, 19-20.

Takamiya, I.H. (2005). "Another look at HK11C Squares A6-A7", *Nekhen News* 17, 18-19.

Trigger, B.G. (1985 [1983]). "Los comienzos de la civilización egipcia", en Trigger, B.G., Kemp, B.J., O'Connor, D. y Lloyd, A.J. (eds.), *Historia del Antiguo Egipto*, Barcelona, 15-97.

Trigger, B.G. (1987). "Egypt: A Fledgling Nation", *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 17, 58-66.

Van Bulck, V. (1959). "La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique noire", en *La Regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di*

*Storia delle Religioni (Roma, aprile 1955)*, Leiden, 98-134.

van den Brink, E.C.M. (ed.) (1992). *The Nile Delta in Transition. 4th-3rd. Millenium B.C.*, Tel Aviv.

van den Brink, E.C.M. (1996). "The Incised Serekh-Signs of Dynasties 0-1, Part I: Complete Vessels", en Spencer, J. (ed.), *Aspects of Early Egypt*, London, 140-158.

van den Brink, E.C.M. (2001a). "Some Comments in the Margins of 'The Origin of the Palace-façade as Representation of the Lower Egyptian Élites'", *Göttinger Miszellen* 183, 99-111.

van den Brink, E.C.M. (2001b). "The Pottery-Incised Serekh-Signs of Dynasties 0-1, Part II: Fragments and Additional Complete Vessels", *Archéo-Nil* 11, 24-100.

van den Brink, E.C.M. y Levy, Th.E. (eds.) (2002). *Egypt and the Levant. Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium B.C.E.*, London-New York.

van den Brink, E.C.M. y Yannai, E. (eds.) (2002). *In Quest of Ancient Settlements and Landscapes. Archaeological Studies in Honour of Ram Gophna*, Tel Aviv.

Vandier, J. (1952). *Manuel d'archéologie égyptienne, I: Les époques de formation*, Paris.

Webster, D. (1975). "Warfare and the Evolution of the State: A Reconsideration", *American Antiquity* 40, 464-70.

Webster, G. (1990). "Labor control and emergent stratification in Prehistoric Europe", *Current Anthropology* 31, 337-66.

Wengrow, D. (2006). *The Archaeology of Early Egypt. Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC*, Cambridge.

Wignall, S. (1998). "The Identification of the Late Prehistoric Serekh", *Göttinger Miszellen* 162, 93-105.

Wilkinson, T.A.H. (2000). "Rock Drawings of the Eastern Desert. Survey Expedition December 1999", en Rohl, D. (ed.), *The Followers of Horus. Eastern Desert Survey Report*, vol. I, Abingdon, 158-65.

Williams, B.B. (1986). *The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L*, Chicago.

Williams, B.B. (1994). "Security and the problem of the city in the Naqada period", en Silverman, D.P. (ed.), *For his Ka: Essays Offered in Memory of Klaus Baer*, Studies in Ancient Oriental Civilization 55, Chicago, 271-83.

Williams, B.B. y Logan, Th.J. (1987). "The Metropolitan Museum Knife Handle and Aspects of Pharaonic Imagery before Narmer", *Journal of Near Eastern Studies* 46, 245-85.

Winkler, H. (1938). *Rock-Drawings of Southern Upper Egypt*, vol. I, 1938; vol. II, 1939, London.

Wolff, S. (ed.) (2001). *Studies in the Archaeology of Israel and Neighboring Lands in Memory of Douglas L. Esse*, Studies in Ancient Oriental Civilization No. 59, Chicago.

Yoffee, N. (2005). *Myths of the Archaic State. Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*, Cambridge.

Young, M. (1966). "The Divine Kingship of the Jukun: A Re-evaluation of some Theories", *Africa* 36, 135-53.

*Emanuel Pfoh* / CONICET - Universidad Nacional de La Plata

# DE LA RELEVANCIA DE LOS CONCEPTOS DE "SOCIEDAD ESTATAL", "CIUDAD-ESTADO" Y "ESTADO TRIBAL" EN SIRIA-PALESTINA

## La cuestión

En el estudio de las sociedades del Cercano Oriente antiguo, el surgimiento de la complejidad social en ámbitos prístinos, como Egipto y la Baja Mesopotamia a fines del IV milenio a.C., se puede apreciar a partir de una serie de características constituyentes: urbanización, escritura y especialistas vinculados a la administración, la producción sostenida de surplus económico, etc. Estas características, aunadas y sostenidas en el tiempo, y sin necesidad de recurrir a perspectivas evolucionistas de la sociedad, nos indican la presencia de una dinámica social que implica un quiebre fundamental entre una sociedad no-estatal y otra estatal[1]. Ahora bien, los conceptos aplicados tradicionalmente al estudio de las sociedades levantinas dependen en gran medida de las formulaciones teóricas que se desprenden del análisis de los ámbitos prístinos de complejización de lo social, antes que de una observación de la particularidad de las prácticas sociopolíticas nativas o locales. Para el caso de Siria-Palestina, la información arqueológica, epigráfica y textual de las Edades del Bronce y del Hierro (ca. 3300-600 a.C.) se interpreta a partir de conceptos como "ciudad-Estado" (especialmente para la Edad del Bronce, en referencia a entidades como Ebla o Biblos, por ejemplo) y "Estado tribal" (especialmente para la Edad del Hierro, para el caso de las entidades neo-hititas y arameas, por ejemplo). De igual manera, el paso de la Edad del Bronce a la del Hierro (siglo XII a.C.), en términos sociopolíticos, suele ser comprendido en términos de una transición de "Estados territoriales" a "Estados nacionales o étnicos". Sin embargo, teniendo en cuenta el registro etnográfico de Medio Oriente, es posible cuestionar la validez o utilidad de dichos conceptos, especialmente, la de "Estados territoriales y étnicos", y proponer en cambio otras posi-

1 Cf. Campagno (2002, 21-94).

bilidades de análisis de la evidencia material y textual de las sociedades del Levante mediterráneo, atendiendo a las prácticas del parentesco, el patronazgo, las alianzas sociopolíticas y la interacción de sociedades no-estatales con otras estatales. En suma, lo que proponemos a continuación es habilitar una reinterpretación del rol constitutivo de las prácticas sociopolíticas de Siria-Palestina desde una perspectiva histórica que permita comprender la dinámica del poder en la región sin depender en extremo de los presupuestos teóricos de los conceptos analíticos (i.e., urbanización, escritura, etc., implica necesariamente una presencia de la práctica estatal).

## Sociedades estatales

Definamos qué entendemos aquí por sociedad estatal. En esencia, se trata de constatar la realidad de una práctica sociopolítica específica en una situación histórica determinada. Con esta definición, hacemos referencia a lo enunciado por Max Weber al explicar lo constituyente de lo estatal: "Por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio legítimo de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente"[2]. Lo útil de esta definición, por sobre otras, es que permite distinguir inmediatamente, si bien en un ámbito en principio abstracto, qué distingue una sociedad estatal de otra no estatal. En otras palabras, en el primero de los casos, es posible evidenciar la concentración del poder en un sector de la sociedad, y en el otro, se puede sostener que el poder se encuentra distribuido en otras instancias de articulación social más fluctuantes y no-institucionalizadas. Las sociedades no-estatales se encuentran regidas por normas de reciprocidad, en diversos grados, entre los miembros de una comunidad lo cual, por cierto, se contrapone a la situación que Weber indicaba, puesto que

2 Weber (1992 [1922], 22). C. Tilly (1992 [1990], 197) propone una definición variante, aunque no en sí misma contraria a la weberiana, al definir al Estado como "una organización diferenciada que controla los principales medios de coerción dentro de un territorio claramente definido y en ciertos aspectos posee prioridad sobre todas las restantes organizaciones que operan dentro del mismo territorio". Por su parte, P. Bourdieu (1994, 4) propone una definición más comprensiva: "El Estado es la culminación de un proceso de concentración de diferentes especies de capital: capital de fuerza física o instrumentos de coerción (ejército, policía), capital económico, capital cultural (o mejor dicho) de información y capital simbólico. Es esta concentración como tal que constituye el Estado como portador de una suerte de meta-capital que otorga poder sobre otros tipos de capital y sus portadores" [todas las traducciones son mías].

la propia constitución reciprocitaria de la economía y la política crea, en virtud, un obstáculo para la evolución hacia la situación estatal como práctica propia de las premisas que conforman esa sociedad[3]. Cómo y por qué se produce el paso de una sociedad no-estatal a otra estatal es una cuestión que no nos incumbe aquí. Lo relevante es tener presente la divergencia sociopolítica en ambas sociedades.

Teniendo en cuenta esto, podemos indicar que si bien las sociedades de la Siria de la Edad del Bronce y del Hierro podrían presentar características estatales, las sociedades de Palestina, por su parte, parecen carecerlas por completo. Veamos más en detalle las características de ambas sociedades.

*Siria*

Las investigaciones, especialmente a lo largo del siglo xx, tanto en Siria oriental como occidental, han calificado a las estructuras arqueológicas de sus principales sitios en términos de "Estado", o más específicamente, de "ciudades-Estado". ¿Qué se entiende por "ciudad-Estado"? Podemos sintetizar la disposición general de la mayoría de los investigadores con respecto a este término con la siguiente definición y que tomaremos como punto de referencia:

> "Una ciudad-estado es un micro-estado altamente institucionalizado y altamente centralizado que consiste de un asentamiento [*town*] (a menudo amurallado) con su hinterland inmediato y con una población estratificada, del cual algunos son ciudadanos, algunos extranjeros y, a veces, esclavos. Su territorio es en la mayoría de los casos tan pequeño que el centro urbano puede alcanzarse en la marcha de un día o menos, y la parte políticamente privilegiada de la población es tan pequeña que, de hecho, constituye una sociedad "cara a cara". La población está étnicamente afiliada con la población de las ciudades-estado vecinas, pero la identidad política se centraliza en la ciudad-estado misma y se basa en la diferenciación de las otras ciudades-estado. Una fracción significativamente importante de la población se encuentra en el asentamiento propiamente dicho [*town*], el resto se encuentra en el hinterland, ya sea en granjas dispersas o nucleados en aldeas o ambas. La economía urbana implica la especialización de las funciones y la división del trabajo a tal punto que la población debe satisfacer una parte significativa de sus necesidades diarias en el mercado de la ciudad. La

3 Véase Gouldner (1960); Sahlins (1972, 187-230); Clastres (1974); Campagno (1998).

ciudad-estado es una unidad política autogobernada pero no necesariamente independiente"[4].

En un sentido estricto, esta definición posiblemente sea más adecuada para las organizaciones de la Baja Mesopotamia que aparecen hacia fines del IV milenio a.C.[5], pero no necesariamente para las entidades de Siria-Palestina[6].

El ejemplo más representativo del concepto de "ciudad-Estado" en Siria lo constituye Ebla (ca. 2400 a.C.) y, en menor medida, Mari (siglo XVIII a.C.)[7]. A este dictamen se arriba esencialmente a partir de, como ya se indicó, los restos arqueológicos y el material epigráfico descubierto. En el caso de Ebla, poseemos uno de los mayores archivos para la Edad del Bronce Antiguo en el Cercano Oriente, con gran información sobre la economía interna y externa (intercambios con Mesopotamia) del reino. Así pues, en Ebla, claros indicios de organización estatal podrían evidenciarse: urbanismo, algunos agentes administrativos de palacio, archivos administrativos, control de la periferia, etc.[8]. No obstante, está claro que Ebla no posee las características de las grandes organizaciones estatales de la antigüedad oriental, como Egipto o los centros urbanos de la Baja Mesopotamia; su tamaño y poder parecen ser una excepción antes que la norma que define a las entidades políticas de Siria en la Edad del Bronce. Así, como remarca L. Milano (1995, 1222),

---

4 Hansen (2000, 19).

5 Véase la descripción en Glassner (2000), quien, no obstante, es muy cauto con respecto a la identificación de características estatales: "que la urbanización es un factor esencial del desarrollo de la Mesopotamia de ese momento, de eso no hay duda; pero que a ello se asocie la constitución de los Estados, es algo que no se ha demostrado" (p. 49). La noción de urbanización en Palestina, en muchas ocasiones, se ha exagerado en su caracterización. Se debe tener en cuenta el tamaño de los asentamientos (*towns*) en el Levante septentrional, que son de unas 10 hectáreas, aproximadamente, a diferencia de otros centros de mayor importancia (*cities*), como Hazor (70 ha. en la Edad del Bronce Medio), Samaria (60 ha. en su apogeo durante la Edad del Hierro) o Jerusalén (50 ha. en su apogeo durante el siglo VII a.C.). Claramente, estos sitios están lejos de compararse con centros de Mesopotamia como Nínive (700 ha.) o Babilonia (1000 ha.); cf. de Geus (2003, 185 *et passim*).

6 La evaluación en Strange (2000a), es sumamente cuantitativa (tamaño de territorio ocupado por la ciudad-Estado, población, urbanización, etc.) y no toma en cuenta la dinámica sociopolítica que se atestigua en el material epigráfico de la Edad del Bronce Tardío; véase nuestra discusión más adelante.

7 Cf. Oliva (2008, 17-30: Mari pre-sargónica; 31-55: Ebla; 225-452: Mari durante el Bronce Medio).

8 [8] Véase Milano (1995); Pinnock (2001); Mazzoni (2003). En su apogeo, Ebla ocupaba unas 56 ha. (Milano, 1995, 1226).

> “En tanto que la consolidación urbana aceleró la centralización [en Mesopotamia], preparando así a las ciudades para competir políticamente, un tiempo diferenciado de desarrollo social en Siria ayudó a consolidar *un sistema de poder típico de las sociedades de parentesco*. No sorprende que las dos más importantes prerrogativas reales conocidas anteriormente en Mesopotamia estén ausentes en Ebla. No hay ‘inscripciones reales’ (como género literario) para legitimar al soberano y para glorificar su poder como derivado de los dioses. [Y] tampoco encontramos ‘nombres de años’, con los cuales los reyes nominaban un año entero a partir de los logros del año anterior” [mi énfasis].

Esta situación nos debería conducir a evaluar la constitución estatal (o no) de Ebla a partir de sus prácticas sociopolíticas, antes que de un conjunto serial de características[9]. Ahora bien, ¿sólo por su tamaño, por la importancia de sus contactos comerciales con Mesopotamia y por sus archivos es que debemos considerar a Ebla una organización estatal? Es interesante notar que S. Mazzoni (2003, 181-82) sostiene que, en lo que respecta a las condiciones de producción, algunos productos artesanales “eran manufacturados en las aldeas o en locaciones urbanas que no se encontraban bajo el control directo del palacio, tal vez sobre una base doméstica [*household*]”. Con respecto a las relaciones de poder dentro de la élite, F. Pinnock (2001, 29 n. 14) indica que “existe la posibilidad de que el rey delegara parte de sus poderes administrativos, y posiblemente militares, a los miembros de su familia y su entorno”. Estas situaciones, si bien mínimos indicios tal vez, podrían estar notando una presencia importante de las relaciones personales (tribales) en la administración y economía interna de este reino. Es verdad que otros Estados del Cercano Oriente (Egipto y Hatti, por nombrar solamente dos de los más importantes) delegaban este tipo de funciones en los propios miembros de la élite gobernante. Sin embargo, existe una diferencia sustancial entre una organización que administra sus asuntos internos

9 Nos referimos a una serie de características indicadoras de dicha complejidad, de acuerdo con la clasificación de V. Gordon Childe: en primer lugar, 1) una demografía de una densidad considerable; 2) una especialización del trabajo a tiempo completo; 3) la existencia y una recaudación y una concentración organizadas de un excedente económico; 4) una estructuración social en clases; 5) una organización política jerárquica e institucionalizada, vale decir, un Estado, en donde la adscripción política no se funda en lazos de parentesco sino que es territorial. En un segundo lugar, se debe constatar la presencia de: 6) obras públicas monumentales; 7) un comercio a larga distancia; 8) una normalización de las expresiones artísticas y monumentales; 9) la presencia de escritura, en tanto elemento administrativo; y 10) la presencia de una serie de conocimientos especializados, aplicados a obras de ingeniería, a la astronomía, etc. (cf. Childe, 1950; Redman, 1990 [1978], 281-83).

exclusivamente a través de los miembros-parientes de la élite (lo cual no necesariamente constituye una estructuración estatal) y otra que posee, además de éstos, funcionarios no vinculados sino por cargo y función con la élite (ante lo cual estaríamos en presencia concreta de un Estado). Si bien Ebla constituye más una excepción que la norma en lo referido a su "complejidad" en el conjunto de organizaciones sociopolíticas de Siria, es asimismo relevante que las relaciones personales parezcan estar mucho más acusadas en la organización interna del reino que lo que se esperaría de una ordenación estatal. En consecuencia, concebir a Ebla como Estado dependerá de la utilidad de este concepto para analizar su dinámica sociopolítica antes que de un conjunto serial de características constituyentes.

*Palestina*

La cuestión de las sociedades "estatales" en Palestina presenta mucho menos evidencia primaria y directa que el caso de Siria. Sin dudas, poseemos evidencia de urbanización desde los inicios de la Edad del Bronce en Palestina (3300 a.C.)[10]. Sin embargo, esta evidencia de urbanización no es suficiente para hablar de organizaciones propiamente estatales en absoluto. De igual manera que en el caso de Siria, la referencia más común que se encuentra en la bibliografía con respecto a estas organizaciones durante toda la Edad del Bronce es la de "ciudades-Estado" (véase el siguiente apartado).

Para la Edad del Hierro, la indagación arqueológica de Palestina ha estado fuertemente influenciada por los resultados de los estudios bíblicos. En consecuencia, hasta inicios de los años '90 del siglo XX era factible hablar de un Estado (cuando no de un imperio) del rey David y su hijo Salomón, soberanos del territorio de Palestina y tierras allende –si seguimos el relato bíblico (1 Reyes 5:1), desde el Éufrates en el norte hasta el Arco de Egipto en el sur– durante el siglo X a.C.[11].

En la actualidad, se puede indicar con seguridad que no disponemos de ninguna evidencia para sostener la realidad histórica de tal Estado (o imperio) de acuerdo con la extensión que el relato bíblico sostiene

---

10 Mazar (1990, 92-143).

11 Véanse, entre otros ejemplos de reciente publicación, Dever (1990, 87-117); Ahlström (1993, 421-541); Dietrich (1997, 94-201); Liverani (2003, 100-16); Finkelstein y Silberman (2006); y varios de los estudios reunidos en Handy (1997). Si bien, hoy en día, prácticamente ningún especialista defiende literalmente la extensión de la Monarquía Unida en términos bíblicos, es cierto, por otra parte, que su existencia –al menos, territorialmente mínima– es aceptada. Véase nuestra crítica en Pfoh (2004; 2009a).

en el siglo x a.C. La evidencia disponible proviene esencialmente del siglo ix a.C. y, en términos arqueológicos, podría estar más vinculada a los elementos constitutivos de lo que la literatura antropológica suele llamar "Estado tribal" (véase más abajo). Pero, la norma de la llamada "arqueología bíblica", en lo que hace al tratamiento de la Monarquía Unida, ha sido una de casi apología del relato bíblico. Con respecto a ello, M. Skjeggestad ha notado correctamente:

> "La aparición arqueológica de la 'Monarquía Unida' y su viabilidad y posibilidad en un período transicional entre la Edad del Hierro I y II ha sido explicado mayormente a través de 'asentamientos israelitas' y tendencias hacia la reurbanización, pero ninguna evidencia arqueológica concreta indica aspectos individuales y características fisonómicas específicas de un Estado nacional israelita. En conclusión, la transformación de las Fuentes arqueológicas en información de un desarrollo cultural, político y nacional en términos de una formación estatal en el 'antiguo Israel' está mediada y guiada por el relato bíblico y las secuencias bíblicas de 'grandes eventos'"[12].

*Ciudades-Estado en Siria-Palestina*

Ya indicamos que para la Edad del Bronce las referencias a "Estados" en Siria se realizan con el término de "ciudades-Estado". Y la razón no es casual.

> "En contraste con la meseta aluvial mesopotámica, [...], las condiciones geográficas en Siria nunca favorecieron la centralización [política]. La mayoría de los poblados [*towns*] estaban situados en regiones a menudo limitadas por barreras naturales como montañas o desiertos. En algún punto, ello explica por qué Siria en la antigüedad tuvo una tendencia a retornar a una fragmentación política en una serie de reinos menores. Una estructura que puede ser comparada con un sistema de ciudades-estado"[13].

Esto podría explicarnos por qué las organizaciones sociopolíticas de Siria en general no pudieron mantener un sistema de control territorial

---

12 Skjeggestad (2001, 201-2); véanse también las pp. 177-202, en donde se discute urbanización y formación estatal. Cf. también Pfoh (2009a, 69-112).

13 Thuesen (2000, 64); y, para Palestina, véase Strange (2000a, 67); y en mayor detalle, Sapin (1981-1982).

extendido sobre su periferia más lejana; a excepción de Ebla y Mari. "El poder de Ebla [...], dependía de su hegemonía política sobre un territorio poblado de centros urbanos autónomos menores"[14]. Por su parte, el reino de Mari durante el Bronce Medio (siglo XVIII a.C.) representaba un poder territorial de notable extensión, contando con una red de "reinos vasallos"[15] y constituyendo una dominación articulada, al parecer, a través de relaciones patrón-cliente (véase nuestra discusión más adelante). De igual manera, durante el período previo, de dominación asiria, Mari se vinculaba con el rey asirio a través de su sometimiento a lo que podríamos llamar lazos de patronazgo[16].

Ahora bien, exceptuando lo notable de estos dos casos, la necesidad de hablar de "ciudades-Estado" parece no ser conveniente, especialmente en Siria occidental, puesto que lo descriptivo reemplaza a lo analítico: ¿existe evidencia concreta de un monopolio de la coerción o solamente se constata la presencia de "ítems" estatales, sin atender al tipo de práctica sociopolítica dominante? Tengamos presente la definición weberiana de lo estatal y atendamos ahora a la evidencia de dinámica política disponible para la Edad del Bronce Tardío (ca. 1550-1200 a.C.).

Durante este período, la Siria occidental estuvo bajo dominio hitita, mitannio o egipcio, lo que significaba que los "reyes" de los centros políticos de la región mantenían una cierta autonomía dentro de sus organizaciones sociopolíticas pero dependían en última instancia de la voluntad del dominio exterior. Si bien el modo de administración de estos dominios imperiales variaba del caso hitita (en el que el rey de Hatti establecía un pacto de reciprocidad, si bien desigual, con cada rey sirio que conquistaba, y a través del cual se garantizaba la supervivencia política del rey sirio) al caso egipcio (en el que el faraón no consideraba en absoluto las peticiones o reclamos de sus súbditos asiáticos, por razones tanto ideológicas como administrativas, vale decir, porque no era coyunturalmente necesario en la mayoría de los casos)[17], podemos notar la cuestión de la *soberanía* de los reyes siro-palestinos, especialmente dentro de su comunidad. Es sabido que su accionar político estaba condicionado de manera externa por la presencia de los grandes reinos de la Edad del Bronce Tardío; el rey dependía de las condiciones pactadas con el rey hitita o de los permisos concedidos por el faraón,

---

14 Milano (1995, 1221).

15 Cf. Anbar (1991); Oliva (2008, 253-343, 404-13, 415-52).

16 Cf. Oliva (2008, 225-52).

17 Véase Klengel (1992, 84-180); Pfoh (2006; 2007; 2009b; en preparación).

notablemente nunca a través de un comunicado personal sino con la mediación de los funcionarios egipcios estacionados en el Levante (*rabiṣu*). Asimismo, además de este tope superior a la soberanía de los reyezuelos levantinos, podemos observar en el caso sirio, una limitación interna de la soberanía del rey bajo la forma de una relación de reciprocidad con sus hombres, con su corte (los *bnš.mlk* de los textos ugaríticos[18]). Puesto que el rey sirio debía otorgar tierras a cambio de su apoyo para mantenerlo en el trono, como se ha sostenido[19], está claro que los reyes sirios de la Edad del Bronce Tardío no poseían el monopolio absoluto de la coerción dentro de sus comunidades sino que debían articular una red de obligaciones recíprocas.

Para el caso de Palestina, la situación de soberanía precaria es mucho más evidente. Como sintetiza Th.L. Thompson (1992, 58),

> "para la Palestina de la Edad del Bronce, el término 'ciudad' es verdaderamente erróneo, y 'ciudad-estado' es una exageración inmensa si pensamos en el uso normal de tales términos. El tamaño de los asentamientos en la antigua Palestina se encontraba en proporción directa con su explotación agrícola de las regiones en las cuales se situaban: una característica preeminente de la cultura de aldeas. La ciudad de la antigua Palestina es equivalente a la pequeña población moderna; su 'príncipe', su 'rey' y sus 'señores' podrían ser traducidos de una mejor manera como 'líderes de aldea' (en el sentido de un *mujtar*) y 'ancianos'. El término ciudad-estado, usado para describir la sociedad de la antigua Palestina, se refiere poco más que a la autonomía de una aldea local o un conjunto de aldeas de otros poderes palestinos"[20].

Por otro lado, escrutando la evidencia proveniente de la correspondencia de El Amarna, entre los súbditos siro-palestinos y el faraón, podemos encontrar testimonios como los siguientes de Rib-Hadda, rey de Biblos (hoy en día, territorio libanés), que le escribe al rey de Egipto:

---

18 Cf. KTU 3.2, 4.141, 4.144, 4.182:55, 4.367, 4.370, 4.609 (Dietrich, Loretz y Sanmartín, 1995, 200, 267, 268, 282, 350, 351 y 421s.).

19 Cf. Liverani (1974); Lackenbacher (2002, 219-46). Márquez Rowe (2002, 18), declara: "no poseemos ningún contrato que describa las estipulaciones básicas de un *bunušu malki*, en referencia a sus obligaciones hacia el rey, su amo", y esto probablemente sea así puesto que la relación vinculante entre el rey y cada uno de sus hombres era personal; no era un contrato "legal", sino un acuerdo personal (i.e., una relación patrón-cliente).

20 Para el caso de la Palestina de tiempos más recientes, B. Scarcia Amoretti (1990, 165) señala que "el *mujtar* juega un rol administrativo y político, sobre todo en la campiña, en donde, como hemos visto, las expresiones oficiales de poder eran defectuosas. Aquí, de cara al exterior, es el representante de la comunidad rural en su conjunto; en el interior, es el mediador de eventuales disputas internas".

"¿Qué voy a decir a mis campesinos?", o "Temo que los campesinos me derroquen"[21]. Estas declaraciones nos permiten cuestionar el grado de diferenciación sociopolítica interna tajante supuesto para los pequeños reinos de la Edad del Bronce Tardío en el Levante, especialmente con respecto a la posibilidad de una existencia del monopolio de la coerción de manera institucionalizada en la sociedad.

Es cierto que muchos de los reyezuelos de Siria-Palestina, en sus misivas al faraón, representaban una situación arquetípica de caos inminente y con la intención de una respuesta favorable e inmediata a sus reclamos[22]. No obstante, el reconocimiento por parte de Rib-Hadda de una situación en la que él debe responder a sus campesinos por sus acciones y, asimismo, la amenaza de un derrocamiento por parte de un campesinado que no debería ser demasiado numeroso ni peligroso como fuerza militar, nos está indicando que Rib-Hadda era más un "jefe tribal" que un jefe de Estado, más un hombre de prestigio, si bien con su prestigio en peligro, y con ello, su legitimidad como líder, que un hombre de poder en su comunidad. De igual modo, no podemos descartar la posibilidad de que estos requerimientos de ayuda, en la forma de un envío de un contingente de infantería, obedezcan también a una estrategia, por parte de los reyezuelos siro-palestinos, de reafirmar su prestigio en la comunidad, intentando demostrar que el faraón responde positivamente a sus pedidos[23].

Este tipo de evidencia, en realidad, nos está indicado que si bien las entidades sociopolíticas de Siria-Palestina durante la Edad del Bronce Tardío conformaban, por cierto, algo más que sociedades estructuradas a partir de lazos de parentesco, por otro lado no parecen haber estado organizadas a partir de una ordenación estatal. Antes bien, la práctica

---

21 EA 81:33 y EA 77:37; cf. Moran (1992, 151 y 148 respectivamente). La dinámica sociopolítica de Siria-Palestina en el período de El Amarna será analizada en detalle en Pfoh (en preparación).

22 Liverani (2004).

23 Lemche (2010). Sobre la naturaleza sociopolítica de las monarquías siro-palestinas en la Edad del Bronce Tardío, Klengel (1992, 114) indica que "en tiempos de Suppiluliuma y sus contemporáneos egipcios, las zonas hitita y egipcia estaban divididas en una variedad de entidades gobernadas por un 'rey' o un 'alcalde' [*ḫazannu*], este último, siendo a veces *un primus inter pares*, encabezando la asamblea de la ciudad". Redford (1992, 195), por su parte, escribe: "A la cabeza de dicho Estado metropolitano se encontraba un 'rey', pero éste era más un príncipe mercader, un *primus inter pares* de la nobleza. Esta última comprendía un grupo aristocrático, conductores de carros de combate, llamados *maryannu* (cf. el ario *márya*, 'nobleza [conductora] de carros'), quienes poseían tierras en la campiña y dominaban a la sociedad de los poblados rurales. La membresía en esta nobleza podía asegurarse a través de la herencia, aunque el rey podía también promover al rango de *maryannu* a los lacayos favoritos".

de las relaciones de patronazgo pareciera explicar de mejor manera las pautas de conducta de estos reyezuelos, tanto hacia el exterior de su comunidad como hacia el interior. Si concebimos las relaciones patrón-cliente como una relación de intercambio recíproco, aunque desigual, de bienes y servicios, en donde usualmente el patrón marca las pautas del intercambio, pero en donde asimismo cada cliente espera una respuesta favorable como parte necesaria de la relación[24], es evidente que los reyes siro-palestinos se comportan como clientes de un poder exterior, a los que están sometidos, y patrones dentro de su propia comunidad, en donde teóricamente pueden comportarse como déspotas pero, también, como observamos en la correspondencia amarniana, sus clientes pueden desestabilizar el orden no-institucionalizado del flujo de poder si el patrón no se comporta como debe hacerlo en este tipo de relaciones. Vale decir, el poder político no se encuentra concentrado de manera institucional sino que es más bien *situacional* y dependiente de factores exteriores e interiores a las organizaciones sociopolíticas del Levante, que lo hacen fluctuar, especialmente en el interior de estos "principados" o "monarquías", de manera desequilibrada, entre patrón y cliente(s)[25].

Los casos representados por las entidades fenicias en las Edades del Bronce Tardío y del Hierro y las filisteas durante este último período, ubicadas en la llanura costera de Siria-Palestina, no difieren mucho tampoco de lo descrito anteriormente[26]. Es evidente que la referencia a estas entidades en la bibliografía especializada en términos de "ciudades-Estado" corresponde más a características materiales y, en definitiva, a presupuestos teóricos (por ejemplo, la presencia de una dinastía monárquica y alguna evidencia de escritura como indicadores de lo estatal) que a constataciones efectivas de la dinámica sociopolítica de estas sociedades, significativamente, la práctica del monopolio de la coerción (difícilmente atestiguada). Tanto fenicios como filisteos se organizaron en torno a

---

24 Véase Eisenstadt y Roniger (1984); Gellner y otros (1986 [1977]); Maczak (2005); entre otros.

25 Véase Pfoh (2009b; en preparación), para Siria-Palestina en el Bronce Tardío; y Flammini (2009), para el Bronce Medio.

26 Cf. Belmonte (2003), para los casos de Arados, Biblos, Sidón y Tiro. Niemeyer (2000, 91) se refiere a las entidades fenicias en torno al 1000 a.C. como *"city-kingdoms or city-principalities"*, lo cual, probablemente, sea más apropiado que el concepto de "ciudad-Estado"; no obstante, Niemeyer no parece utilizar estos términos sino como sinónimos de un pequeño Estado, sin considerar cuestiones de la naturaleza de la práctica sociopolítica. De igual manera, Strange (2000b, 135-36) se refiere en términos muy generales a las ciudades-Estado filisteas como conformando una confederación, cada una de ellas gobernada por reyes (los *seranim* bíblicos), sin realizar una explicación exhaustiva de su constitución sociopolítica.

asentamientos urbanos autónomos pero eventualmente dependientes de un poder imperial extranjero (Egipto y Asiria), con lo que nos situamos nuevamente en las condiciones propias de la Siria-Palestina amarniana, bajo dominio hitita y egipcio. Así pues, lo más probable es que los "reyes" de las "ciudades-Estado" fenicias y filisteas no hayan poseído de manera absoluta el monopolio de la coerción en el territorio de sus *polities*, sino que también se hayan valido de redes de dependencia personal para mantener la práctica monárquica.

## De la ineficacia analítica del concepto de "Estado tribal"

Con la transición crítica de la Edad del Bronce Tardío a la Edad del Hierro en el Cercano Oriente, es sabido que una serie de elementos constitutivos de la sociedad anterior se alteran, se modifican y cambian; otros, por su parte, constituyen novedades[27]. Una cuestión de relevancia para nuestra discusión aquí es la idea, considerada una de estas novedades, de que los reinos que aparecen durante la Edad del Hierro II constituyen *formaciones estatales secundarias*[28], caracterizándolas también como *Estados tribales*, poniendo el énfasis pues en las características tribales[29] de estas entidades, sin cuestionarse en esencia la descripción de estatal en

---

27 Véase la síntesis en Liverani (2003, 37-58). La discusión en esta sección, se basa mayormente en lo expuesto en Pfoh (2009a, Capítulos 3 y 5).

28 Sobre formación estatal secundaria en Israel, Ammón, Moab y Edom, véase también Knauf (1992); Niemann (2003); LaBianca y Younker (1995). Niemann sostiene que la "[condición de] Estado en Israel será puntualmente tangible, por ejemplo, con la aparición de funcionarios en Meguiddo. El Estado está representado ahora, así pues, por sus funcionarios y su palacio como centro administrativo" (p. 452). Pero, ¿existe evidencia clara para dicha interpretación? ¿Es acaso la única interpretación posible? Por supuesto, la interpretación de Niemann depende en definitiva del modelo con el que se analiza la evidencia arqueológica. Véase Pfoh (2009a, 88-112; 2009c, 130-35).

29 Debe notarse, como indica I. Lapidus (1990, 26-27), que "el concepto de tribu no es claro, sino más bien, controversial. La palabra se utiliza para referirse a un grupo de parentesco, a una familia extendida, o a una coalición de familias relacionadas. Puede referirse a la principal familia de la cual algunas confederaciones toman su nombre, a un grupo social cultural, étnico o no-familiar, o a los movimientos de conquista de los pueblos pastores sin considerar la base interna de su cohesión. No tomaré una posición sobre el significado de una tribu excepto para dejar en claro que no estoy refiriéndome a grupos de familias de pequeña escala, a grupos de pastoreo cooperativo o a comunidades de aldea sino a entidades políticas que organizan a las poblaciones rurales fragmentadas –sean pequeños grupos de parentesco o de clientela o alianzas de individuos ad hoc que se conciben como una familia extendida– en alianzas de gran escala. Tales entidades políticas de gran escala pueden ser concebidas por sus miembros en términos de una descendencia común desde un ancestro, pero usualmente el liderazgo está definido en términos de una jefatura patriarcal, guerrera o religiosa". Cf. el caso de las tribus amoritas de Mari en Anbar (1991, 77-90, 119-57).

ellas. Asimismo, y en conexión con dicho concepto, se encuentra la idea de que estas entidades constituían igualmente algún tipo de organización "nacional" o "étnica"[30]. Vale decir, se concibe a los Estados de la Edad del Bronce como "Estados territoriales" y a aquellos que aparecen luego de la transición, como "Estados étnicos o nacionales"[31]. Está claro que esta concepción es deudora, por una parte, de una vertiente evolucionista, y por otra, de algunos de los postulados del nacionalismo decimonónico, que concebía la política nacional como el paso necesariamente posterior a la política territorial de un Estado-Nación[32].

No hace mucho tiempo, por otra parte, A.H. Joffe (2002) ha propuesto una comprensión de las entidades sociopolíticas del Levante durante la primera mitad del primer milenio a.C. en términos de "Estados étnicos". Si bien la idea de la presencia de Estados en la región, incluso a nivel secundario, puede ser inicialmente refutada[33], la noción, según la cual algún tipo de organización étnica puede estar en constitución a principios del primer milenio, tal vez pueda resultar de validez, aun cuando no sabemos demasiado acerca de la etnicidad de estos nuevos actores en la historia del Cercano Oriente. Así pues, podemos indicar, si bien hipotéticamente, que este proceso de cristalización étnica debe haber estado relacionado a procesos socio-económicos y políticos a partir de la Edad del Hierro I en adelante. Como sostiene Joffe (2002, 431),

> "en las zonas del Mediterráneo de asentamientos agropastorales de aldeas, la sociedad ruralizada puso mayor énfasis en el parentesco real o ficticio como un medio para crear lazos entre familias y asentamientos. En las zonas semi-áridas, en donde los recursos eran limitados y el pastoralismo

---

30 Véase, entre otros, Herr (1997, 114-83); Liverani (2003, 84-87). Por su parte, Dion (1997, 239) sostiene que los reinos arameos de la Edad del Hierro (Sam'al, Arpad, Hatmath, Damas) eran esencialmente territoriales antes que étnicos y poseían muchas de las características de los principados urbanos de la Edad del Bronce. Sobre las entidades neo-hititas, cf. Hawkins (1995), quien, no obstante, utiliza términos como *"city-states"* y *"tribal states"* en su descripción.

31 Cf. Buccellati (1967); con un antecedente de importancia en Alt (1950).

32 Sobre el nacionalismo moderno y su programa político, especialmente luego del establecimiento de los límites político-nacionales en Europa tras la Paz de Westfalia en 1648, véase Tilly (1992 [1990], 154-85), con relación a la constitución de la dominación social del Estado-Nación); Thiesse (1999, *passim*), con respecto a la configuración ideológico-cultural del nacionalismo); Hobsbawm (2004 [1990], 9-109). Sobre la influencia de esta concepción en la construcción historiográfica del Estado en el antiguo Israel, véase especialmente Whitelam (1996, 122-75).

33 Cf. Pfoh (2009c). Que los reinos de Israel y Judá no eran étnicamente homogéneos es algo que bien podría atestiguarse con la presencia de individuos arameos y/o árabes, en el caso de la dinastía de Omri en Israel, y árabes y amonitas (en su sector dirigente), en el caso de Judá; cf. Garbini (2008, 71, 144, 146-56).

y otras estrategias móviles eran siempre de importancia, la libertad de constricciones políticas incluso nominales pudo haber permitido que las tribus 'reales' se expandieran y elaboraran su organización, conformando confederaciones mayores".

Esta explicación no necesita constituirse en un preludio a una formación estatal secundaria en el Levante. Por supuesto, tal situación permanece como una posibilidad teórica. Pero, tal vez sea la narrativa bíblica (los libros de Jueces-Reyes) la que nos conduce a pensar en Estados antes que la propia evidencia arqueológica y epigráfica. Cabe preguntarse, entonces, ¿qué tal si algo más aconteció, algo ciertamente novedoso, pero no tan diferente de la organización sociopolítica previa de Siria-Palestina? Joffe (2002, 431) indica que las

"élites locales comenzaron a concebirse pronto a sí mismas de igual modo que sus predecesoras de la Edad del Bronce, posibilitando el rápido renacimiento de la sociedad palaciega. *Lo que era diferente, sin embargo, no era cómo estos nuevos palacios estaban organizados, sino más bien, el tamaño de las unidades sobre las que se basaban y las identidades diferenciadas de sus sociedades*" [mi énfasis].

En síntesis, se puede atestiguar uno o varios procesos de etnogénesis anclados, sociopolíticamente, en prácticas análogas a las del período anterior.

Así pues, uno podría pensar en las características de los reinos levantinos de la Edad del Hierro II, en la presencia de prácticas de patronazgo, de concepciones patrimoniales de las entidades políticas, etc., elementos que emplazan a estos reinos en el ámbito de lo "tribal" antes que de lo propiamente estatal[34]. Se podría sostener, asimismo, que hablar de "reinos patronales" (*patronage kingdoms*) tal vez sea una mejor manera de caracterizar y definir estas entidades, puesto que la palabra "Estado" (aun en el concepto de "Estado tribal") remite inevitablemente a la definición weberiana que explicitamos al inicio.

Si en la historia de Siria-Palestina, tanto durante la Edad del Bronce Tardío como en la del Hierro, existieron entidades prácticamente carentes de un aparato burocrático institucionalizado, al menos, difícilmente identificable en el registro arqueológico, cuyos monarcas no detentan el monopolio de la coerción, cuya soberanía está limitada tanto externa como internamente, ¿por qué razón deberíamos llamar a estas entidades

34 Cf. Pfoh (2009a, 121-87). Para una síntesis sobre las relaciones de patronazgo/clientelismo en el Medio Oriente árabe, véase Leca y Schemeil (1983).

"Estados", "ciudades-Estados" o "Estados tribales"? Si las relaciones de patronazgo –a diferencia del ejemplo de Roma, en donde constituían *uno* de los medios de administración imperial[35]– representaban el principal cauce a través del cual los asuntos del reino eran llevados a cabo, sin una burocracia impersonal (como, por ejemplo, en Egipto) sino a través de "los hombres del rey", vinculados con su monarca a través de lazos de lealtad y clientelismo, ¿podemos aún hablar de Estados?[36] Esta cuestión se encuentra implícita, por ejemplo, cuando E.A. Knauf (1992, 52) sostiene que "Edom nunca fue más que un 'Estado tribal'; esto es, un Estado en el que un delgado revestimiento de administración central a penas se distinguía de la estructura de una sociedad que funcionaba en gran medida en un nivel no penetrado por el Estado". Pero, precisamente, luego de esta definición (y nuestra discusión precedente), es la utilidad del concepto (paradójico) de "Estado tribal" la que está en cuestión: una tribu, sociopolíticamente "compleja", en la que podemos atestiguar la presencia del monopolio de la coerción, no es pues una tribu sino un Estado; asimismo, un Estado, sin una burocracia formal y con dinámicas sociopolíticas tribales que tienen un marcado carácter hegemónico, no es un Estado sino, en definitiva, una sociedad tribal (lo "complejo" de este tipo de sociedad tribal aquí no es lo relevante).

Atendamos a un aspecto más de la dinámica sociopolítica de la Edad del Hierro en el Levante meridional, con respecto a la cuestión de la soberanía del reino de Israel o Casa de Omri (*Bīt Ḫumriya*) en la antigua Palestina[37]. Veamos, pues, la siguiente caracterización que realiza I. Finkelstein (2007, 149):

> "El reino del norte alcanzó la condición de Estado por completo en los días de la dinastía de Omri, a principios del siglo IX a.C. Esto se encuentra atestiguado tanto por los textos como por la arqueología. Salmanasar III, rey de Asiria, menciona a 'Ahab el israelita' como su oponente más poderoso en la batalla de Qarqar, en Siria occidental, en 853 a.C. La Estela de Mesha, del siglo IX, relata como los omritas habían conquistado territorios en Moab, y la inscripción de Tel Dan, probablemente escrita

---

35 Véase García Mac Gaw (2009).

36 Routledge (2004) concibe a Moab (y al resto de los reinos de la Edad del Hierro) como un Estado en el que el patronazgo y las dinámicas segmentarias constituían los medios de dominio. Esta descripción, solidaria con la idea de lo estatal, crea –a nuestro juicio– un obstáculo para la comprensión de las dinámicas sociopolíticas del Levante. Véase, para el caso de Moab, la discusión en van der Steen y Smelik (2007, 149-56), quienes hablan de un *"tribal kingdom"* antes que de un *"tribal state"*.

37 Cf. Pfoh (2009c, 138-41).

por Hazael, rey de Damasco, declara que antes de su época, Israel tomó territorios de Aram. Arqueológicamente, las capacidades y el poder de los omritas se reflejan en sus grandes operaciones de construcción. En Meguiddo, los omritas construyeron dos o tres elaborados palacios de piedra labrada. Samaria, Jezreel y Hazor evidencian características de arquitectura monumental similares, con operaciones de gran escala. El palacio de Samaria es el edificio de la Edad del Hierro más grande y elaborado que se conoce en el Levante".

En vista del status sociopolítico del reino del norte (*Bīt Ḫumriya*), la seguridad que manifiesta Finkelstein al caracterizar a Israel como un Estado no puede ser mantenida solamente a partir de la presencia de edificios monumentales o estilos arquitectónicos regionales[38]. Si seguimos a Knauf (2007), el reino del norte no permaneció soberano, vale decir, políticamente autónomo, luego del reinado de Jehú (842-815 a.C.), cuando fue sometido al yugo del rey asirio Shalmaneser III (858-823 a.C.). Luego de ello,

> "La soberanía [*suzerainty*] sobre la tierra de Israel pasó de Asiria a Egipto (627/609-605), de Egipto a Babilonia, de la Babilonia de los aqueménidas a Alejandro, los Ptolomeos y los Seléucidas. El principado asmoneo del segundo siglo era un aliado bienvenido por Roma en tanto existía una entidad seléucida que enfrentar, pero fue una temprana posesión seléucida cuando Roma consiguió tomar hostilmente Siria"[39].

Aun así, y antes de esta casi interminable sumisión a los poderes extranjeros, ¿existió algún tipo de soberanía nativa en el territorio ocupado por el reino de Omri? En otras palabras, ¿controló el reino de Israel al conjunto de la población viviendo bajo su dominio, en un sentido de soberanía absoluta, o la élite del reino dependía, antes bien, de los jefes de los principales centros políticos asociados con la capital del reino, en Samaria? Estas preguntas son relevantes para comprender el tipo de status sociopolítico que detentaba el reino de Israel en el siglo IX a.C. La última opción tal vez sea la más apropiada[40]. Si durante los períodos anteriores en la historia del Levante (Edades del Bronce Antiguo y Medio) la es-

---

38 Cf. Pfoh (2009a, 88-112; 2009c, 126-30).

39 Knauf (2007, 100).

40 Tal vez podamos realizar aquí una comparación con la Siria del segundo milenio a.C., en donde cada sitio "urbano" poseía un consejo de ancianos local que lo representaba y que, en consecuencia, poseía una cierta autonomía, pero que también dependía de un nivel político y económico superior, esto es, el palacio; cf. Liverani (1975); Heltzer (1976, esp. 75-83); Schloen (2001, 187-254).

tructura sociopolítica común entre los pequeños reinos siro-palestinos era una especie de principado que se basaba en linajes principales y secundarios, con redes de patronazgo político, alianza y amistad, en los que no se ha atestiguado el monopolio de la coerción con certidumbre –y si en períodos posteriores (Bronce Tardío) el Levante estuvo siempre bajo el control de algún imperio, lo cual podríamos decir que previno cualquier tipo de desarrollo de estructuras estatales nativas–, ¿por qué deberíamos pensar que el reino de Israel/Omri representaba algo *necesariamente* distinto de las estructuras previas y posteriores en la región? Esta pregunta es apropiada especialmente ante la ausencia concreta de evidencia de práctica estatal en la Palestina de los siglos IX-VIII a.C. Así pues, la *Bīt Ḫumriya* parece haber constituido, antes bien, una especie de jefatura compleja[41], sin la necesidad de una burocracia administrativa, aunque estructurada a partir de una jerarquía basada en lazos de parentesco y patronazgo[42]. Podríamos indicar, no obstante, que existe la posibilidad teórica de que, durante algunos períodos, especialmente los de guerra o competencia geopolítica entre otras *polities* del Levante meridional[43] algún tipo de estructura centralizada *qua* Estado estuviera activa. De hecho, como *posibilidad teórica* (y somos enfáticos en que es solamente una posibilidad no evidenciada hasta el momento), no puede ser excluido *a priori*[44]. Sin embargo, y aun teniendo en cuenta esa posibilidad, la evidencia arqueológica a disposición permite sostener que

---

41 Como suele describirse en la literatura antropológica: "Aunque pueden existir jefaturas simples, que son del tipo clásicamente adscriptivo, con rangos determinados de acuerdo con la distancia de los ancestros comunes, existe también la jefatura compleja. La jefatura compleja consiste de una jerarquía regional, con un jefe principal y jefes subsidiarios. Los jefes principales poseen una autoridad centralizada para la toma de decisiones, movilizando recursos, pero dejando a las comunidades locales y a los subjefes a su discreción" (Yoffe, 1993, 62).

42 Véase Pfoh (2009a, Capítulos 4-5, con bibliografía); también Pfoh (2009c, 130-35).

43 La disposición y la dinámica de las entidades sociopolíticas que aparecen a inicios de la Edad del Hierro II (ca. 1000 a.C.) en Palestina constituyen una situación apropiada de *peer polity interaction*, esto es, una interacción de entidades sociopolíticas análogas. El dominio de una de estas entidades por sobre las demás, podría explicar el surgimiento de la Casa de Omri a inicios del siglo IX a.C.; véase Pfoh (2004, 144-54; 2009a; 2009c).

44 Podemos atender al registro etnográfico de Medio Oriente para ello: al describir una sociedad nómade de Arabia Saudita, Lemche (1985, 99-100) sostiene que "la tribu está gobernada por el sheij superior (jefe principal), pero en la práctica éste no parece jugar un gran rol en los asuntos políticos tribales. Sin embargo, el hecho de que existen tres familias principescas dentro de la tribu indica que alguna vez existió la tradición del monopolio del ejercicio del poder en la tribu. En tiempos pasados, el sheij a veces servía como líder guerrero; en nuestros días, su función más importante es la de servir como mediador en los asuntos relativos a varios miembros de la tribu y los asuntos de las autoridades nacionales".

ningún poder centralizado nativo cristalizó como estructura sociopolítica en la Palestina de la Edad del Hierro.

La cuestión del reino meridional de Judá, con Jerusalén como capital, en tanto "Estado", puede analizarse brevemente aquí. Si tenemos en cuenta que el material arqueológico que permite sostener la presencia de elementos propios de una organización estatal, como edificios públicos y escritura administrativa, aparece recién a fines del siglo VIII a.C., luego de que el reino de Israel fuera destruido por los asirios en 722 a.C. y de que Laquish, principal centro de control de la ruta comercial sur-norte en el Levante, fuera destruido también por los asirios en 701 a.C., y que Jerusalén a partir de entonces se establece como centro comercial protegido por los asirios durante el siglo VII a.C., el siglo de mayor esplendor del reino de Judá[45], cabe preguntarse hasta qué punto la organización sociopolítica del reino no dependía en esencia del patronazgo asirio, poniendo en jaque, de esa manera, toda posibilidad de sostener un desarrollo endógeno de estructuras y prácticas estatales en el Levante meridional de fines de la Edad del Hierro. Durante los períodos posteriores al 600 a.C., la articulación sociopolítica no parece haber cambiado de manera significativa, inclusive en tiempos más recientes[46].

## Consideraciones finales

Como hemos podido observar, si nos atenemos a la constatación de prácticas sociopolíticas en el registro arqueológico y epigráfico de Siria-Palestina, con alguna excepción, es evidente que no podemos identificar

45 Véase Warburton (2005, esp. 337): "De hecho, sin embargo, el reino del sur fue una criatura de los asirios, con ideas religiosas y sociales muy distintivas. No poseía una historia independiente antes de la conquista asiria del norte".

46 Para el período persa, cf. Elayi y Sapin (1998, 145-56). Hacia fines del siglo IV a.C., la Siria-Palestina bajo dominio de Alejandro Magno comienza un proceso de helenización (aparece la *polis* en territorio levantino); sin embargo, esto no desarticula conductas políticas de patronazgo, como se evidencia en el pacto de amistad de Roma con el reino asmoneo de Jerusalén durante la segunda mitad del siglo II a.C., que en verdad constituye un lazo clientelístico (cf. Giardina, 1990, 83-100). Con el advenimiento del Islam, por su parte, "las poblaciones locales se asimilaron, se fusionaron o, simplemente, se ligaron, según el caso, a una u otra tribu árabe que, a través de algunas familias o clanes, se estableció en el lugar y en torno de la cual se creó una forma de clientelismo comparable, en cierto grado, al clientelismo romano. Los clientes (*mawali*) adoptaron el nombre de la tribu y, cuando se convirtieron, tomaron nombres musulmanes, lo que indujo otro tipo de homologación entre árabes y arabizados [...]" (Scarcia Amoretti, 1990, 140; cf. también Leca y Schemeil, 1983).

una presencia estatal, con las características plenas de un Estado, en las Edades del Bronce y del Hierro como una regularidad histórica.

El concepto de "ciudad-Estado", asimismo, no parece ser el más adecuado para explicar la dinámica sociopolítica de las organizaciones de la Edad del Bronce, especialmente durante el Bronce Tardío. En este caso, el concepto de "sociedades de jefatura" parece ser mucho más apropiado para comprender la estructura y la dinámica de las entidades sociopolíticas de Siria-Palestina. Sin entrar en discusión sobre lo simple o lo complejo de una jefatura –y mucho menos, en términos del evolucionismo antropológico, si constituye el preludio a una "inevitable" aparición de lo estatal–, esta caracterización permite explicar mucho de lo que podemos interpretar en los materiales textual y arqueológico del Levante, prescindiendo de modelos evolucionistas que hagan necesaria la presencia de lo estatal para dar cuenta de una cierta complejidad de organización en la sociedad.

Con respecto a los "Estados tribales", concepto que goza de una cierta notoriedad en los estudios antropológicos contemporáneos de las sociedades "tradicionales" de Medio Oriente –aunque por lo general hace referencia más a sociedades de jefatura con apariencia de una organización estatal[47]–, hemos intentado demostrar que tampoco constituye un modelo con suficiente solvencia analítica para comprender las características de las entidades sociopolíticas del Levante. Sin duda, muchos de los elementos que constituyen lo que se llama "Estado tribal" se encuentran presentes en las sociedades del Levante en la antigüedad (un léxico político basado en el parentesco y el patronazgo, prácticas, éstas, que conforman la dinámica sociopolítica en estas sociedades), pero el recurso de una nominación "estatal" de estas entidades no parece ser el más apropiado, como hemos visto. En este sentido, "jefatura" puede seguir siendo un modelo aún válido (sin hacer referencia, insistimos, a una necesaria transición hacia una etapa estatal[48]).

El término "reino", ya sea un "reino patronal" o un "reino tribal", puede acusar probablemente una mayor neutralidad con respecto a otras nominaciones al referirnos a estas entidades (siempre y cuando tengamos presente que los "reyes" de estas entidades no tienen necesariamente que ser líderes de una estructura estatal, detentando –y no sólo ostentando– el monopolio del poder dentro de la sociedad). Más allá de estas preferencias terminológicas, lo que debe proponerse es una definición clara de lo

---

47 Cf. Khoury y Kostiner (1990); Jabar y Dawod (2003); Dawod (2004).

48 Véase Campagno (2000).

que estos términos definen, reflejan y explican, teniendo en cuenta las *prácticas sociopolíticas*[49] que pueden evidenciarse en el material arqueológico y los testimonios epigráficos, y sin que la adopción acrítica de conceptos sumamente saturados de sentidos y connotaciones propios de otras situaciones históricas supongan un obstáculo para la comprensión de los procesos históricos en las sociedades de la antigüedad.

## Bibliografía


Ahlström, G.W. (1993). *The History of Ancient Palestine from the Palaeolithic Period to Alexander's Conquest*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 146, Sheffield.

Alt, A. (1950). "Das Königtum in den Reichen Israel und Juda", *Vetus Testamentum* 1, 2-22.

Anbar, M. (1991). *Les tribus amurrites de Mari*, Orbis Biblicus Orientalis 108, Fribourg.

Belmonte, J.A. (2003). *Cuatro estudios sobre los dominios territoriales de las ciudades-estado fenicias*, Cuadernos de Arqueología Mediterránea 9, Barcelona.

Bourdieu, P. (1994). "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", *Sociological Theory* 12, 1-18.

Buccellati, G. (1967). *Cities and Nations of Ancient Syria: An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdoms*, Studi Semitici 92, Roma.

Campagno, M. (1998). "Pierre Clastres y el surgimiento del Estado–Veinte años después", *Boletín de Antropología Americana* 33, 101-13.

Campagno, M. (2000). "Hacia un uso no-evolucionista del concepto de 'sociedades de jefatura'", *Boletín de Antropología Americana* 36, 137-47.

Campagno, M. (2002). *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto*, Aula Ægyptiaca Studia 3, Barcelona.

Campagno, M. (2009). "Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas: A modo de introducción", en Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires, 7-24.

Childe, V.G. (1950). "The Urban Revolution", *Town Planning Journal* 21, 3-17.

Clastres, P. (1974). *La société contre l'Etat: Recherches d'anthropologie politique*, Paris.

Dawod, H. (ed.) (2004). *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, Paris.

De Geus, C.H.J. (2003). *Towns in Ancient Israel and in the Southern Levant*, Palaestina Antiqua 10, Leuven.

Dever, W.G. (1990). *Recent Archaeological Discoveries and Biblical Research*, Seattle.


---

49 En efecto, son las prácticas y sus lógicas aquello que puede darnos un acceso al mundo sociopolítico de la antigüedad, antes que caracterizaciones cuantitativas o institucionales de lo político; cf. Campagno (2002, 82-85; 2009).

Dietrich, W. (1997). *Die frühe Königszeit in Israel: 10. Jahrhunderts v. Chr.*, Biblische Enzyklopädie 3, Stuttgart.

Dion, P.-E. (1997). *Les araméens à l'âge du fer: Histoire politique et structures sociales*, Études Bibliques, Nouvelle Série, 34, Paris.

Eisenstadt, S.N. y Roniger, L. (1984). *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*, Cambridge.

Elayi, J. y Sapin, J. (1998). *Beyond the River: New Perspectives on Transeuphratene*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 250, Sheffield.

Finkelstein, I. (2007). "The Two Kingdoms: Israel and Judah", en Finkelstein, I. y Mazar, A., *The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel*, Archaeology and Biblical Studies 17, Atlanta, 147-57.

Finkelstein, I. y Silberman, N.A. (2006). *David and Solomon: In Search of the Bible's Sacred Kings and the Roots of Western Civilization*, New York.

Flammini, R. (2009). "Consideraciones sobre los vínculos sociales en el Levante septentrional durante el Bronce Medio IIA-B", en Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires, 107-21.

Garbini, G. (2008). *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*, Biblioteca di storia e storiografia dei tempi biblici 15, Brescia.

García Mac Gaw, C.G. (2009). "Patrones y clientes en la república romana y el principado", en Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires, 177-200.

Gellner, E. y otros. (1986 [1977]). *Patronos y clientes en las sociedades mediterráneas*, Barcelona.

Giardina, A. (1990). "La Palestine grecque et romaine", en Giardina, A., Liverani, M. y Scarcia Amoretti, B., *La Palestine: Histoire d'une terre*, Comprendre le Moyen-Orient, 81-116.

Glassner, J.-J. (2000). "Les petits Etats mésopotamiens à la fin du 4e et au cours du 3e millénaire", en Hansen, M.H. (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Historisk-filosofiske Skrifter 21 / Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen, 35-53.

Gouldner, A.W. (1960). "The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement", *American Sociological Review* 25, 161-78.

Handy, L.K. (ed.) (1997). *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 11, Leiden.

Hansen, M.H. (2000). "Introduction: The Concepts of City-State and City-State Culture", en Hansen, M.H. (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Historisk-filosofiske Skrifter 21 / Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen, 11-34.

Hawkins, J.D. (1995). "Karkamish and Karatepe: Neo-Hittite City-States in North Syria", en Sasson, J.M. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, II, New York, 1295-1307.

Heltzer, M. (1976). *The Rural Community in Ancient Ugarit*, Wiesbaden.

Herr, L.G. (1997). "The Iron Age II Period: Emerging Nations", *Biblical Archaeologist* 60, 114-83.

Hobsbawm, E.J. (2004 [1990]). *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona.

Jabar, F.A. y Dawod, H. (eds.) (2003). *Tribes and Power. Nationalism and Ethnicity in the Middle East*, London.

Joffe, A.H. (2002). "The Rise of Secondary States in the Iron Age Levant", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45, 425-67.

Khoury, P.S. y Kostiner, J. (eds.) (1990). *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley.

Klengel, H. (1992). *Syria, 3000 to 300 B.C.: A Handbook of Political History*, Berlin.

Knauf, E.A. (1992). "The Cultural Impact of Secondary State Formation: The Cases of the Edomites and Moabites", en Bienkowski, P. (ed.), *Early Edom and Moab: The Beginning of the Iron Age in Southern Jordan*, Sheffield Archaeological Monographs 7, Sheffield, 47-54.

Knauf, E.A. (2007). "Was Omride Israel a Sovereign State?", en Grabbe, L.L. (ed.), *Ahab Agonistes: The Rise and Fall of the Omri Dynasty*, Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 421; European Seminar in Historical Methodology 6, London, 100-3.

KTU = Dietrich, M., Loretz, O. y Sanmartín, J. (1995). *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, 2da ed., Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palastinas und Mesopotamiens 8, Münster.

LaBianca, Ø.S. y Younker, R.W. (1995). "The Kingdoms of Ammon, Moab and Edom: The Archaeology of Society in Late Bronze/Iron Age Transjordan (ca. 1400-500 BCE)", en Levy, Th.E. (ed.), *The Archaeology of Society in the Holy Land*, New York, 399-415.

Lackenbacher, S. (2002). *Textes akkadiens d'Ugarit. Textes provenant des vingt-cinq premières campagnes*, Litteratures anciennes du Proche-Orient 20, Paris.

Lapidus, I. (1990). "Tribes and State Formation in Islamic History", en Khoury, P.S. y Kostiner, J. (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, 25-47.

Leca, J. y Schemeil, Y. (1983). "Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe", *International Political Science Review* 4, 455-94.

Lemche, N.P. (1985). *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*, Vetus Testamentum Sup. 37, Leiden.

Lemche, N.P. (2010). "Notes on the Amarna Letters", ponencia presentada en la *European Association of Biblical Studies Annual Meeting, July 25-29 2010, Tartu (Estonia)*.

Liverani, M. (1974). "La royauté syrienne à l'âge du Bronze Récent", en Garelli, P. (ed.), *Le palais et la royauté*, XIXe Rencontre Assyriologique Internationale, Paris, 329-56.

Liverani, M. (1975). "Communautés de village et palais royal dans la Syrie du IIème millénaire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 18, 146-64.

Liverani, M. (2003). *Oltre la Bibbia: Storia antica di Israele*, Roma-Bari.

Liverani, M. (2004). "Rib-Adda, Righteous Sufferer", en Liverani, M., *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, London, 97-144.

Maczak, A. (2005). *Ungleiche Freundschaft. Klientelbeziehungen von der Antike bis zur Gegenwart*, Deutsche Historisches Institut Warschau: Klio in Polen 7, Osnabrück.

Márquez Rowe, I. (2002). "The King's Men in Ugarit and Society in Late Bronze Age Syria", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45, 1-19.

Mazar, Amihai. (1990). *Archaeology of the Land of the Bible, 10,000-586 B.C.E.*, Anchor Bible Reference Library, New York.

Mazzoni, S. (2003). "Ebla: Crafts and Power in an Emergent State of Third Millennium BC Syria", *Journal of Mediterranean Archaeology* 16, 173-91.

Milano, L. (1995). "Ebla: A Third Millennium City-State in Ancient Syria", en Sasson, J.M. (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, II, 1219-30.

Moran, W.L. (1992). *The Amarna Letters*, Baltimore.

Niemann, H.M. (2003). "Kern-Israel im samarischen Bergland und seine zeitweilige Peripherie: Megiddo, die Jezreel-Ebene und Galiläa im 11. bis 8. Jh. v. Chr.", *Ugarit Forschungen* 35, 421-85.

Niemeyer, H.G. (2000). "The Early Phoenician City-States on the Mediterranean: Archaeological Elements for their Description", en Hansen, M.H. (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Historisk-filosofiske Skrifter 21 / Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen, 89-115.

Oliva, J. (ed.) (2008). *Textos para una historia política de Siria-Palestina, I. El Bronce Antiguo y Medio*, Akal/Oriente 11, Madrid.

Pfoh, E. (2004). "Salomón ben David y Egipto: Intercambios y el surgimiento de organizaciones sociopolíticas en Palestina durante la Edad del Hierro II", en Daneri Rodrigo, A. y Campagno, M. (eds.), *Antiguos contactos. Relaciones de intercambio entre Egipto y sus periferias*, Buenos Aires, 133-60.

Pfoh, E. (2006). "Reyes y 'parientes' en la época de El Amarna en Palestina", en Campagno, M. (ed.), *Estudios sobre parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*, Buenos Aires, 167-88.

Pfoh, E. (2007). "Hatti y el Levante septentrional: Relaciones sociopolíticas a partir de la evidencia textual", *Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental* 14, 109-33.

Pfoh, E. (2009a). *The Emergence of Israel in Ancient Palestine: Historical and Anthropological Perspectives*, Copenhagen International Seminar, London.

Pfoh, E. (2009b). "Some Remarks on Patronage in Syria-Palestine during the Late Bronze Age", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 52, 363-81.

Pfoh, E. (2009c). "De tribus, Estados y relaciones de patronazgo: ¿Qué es Israel en la Edad del Hierro II?", en Campagno, M. (ed.), *Parentesco, patronazgo y Estado en las sociedades antiguas*, Buenos Aires, 123-46.

Pfoh, E. (en preparación). *Prácticas sociopolíticas en el Levante durante la época de El Amarna (siglo XIV a.C.)*, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.

Pinnock, F. (2001). "The Urban Landscape of Old Syrian Ebla", *Journal of Cuneiform Studies* 53, 13-33.

Redford, D.B. (1992). *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*, Princeton.

Redman, C.L. (1990 [1978]). *Los orígenes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en el Próximo Oriente*, Barcelona.

Routledge, B. (2004). *Moab in the Iron Age: Hegemony, Polity, Archaeology*, Archaeology, Culture, and Society, Philadelphia.

Sahlins, M.D. (1972). *Stone Age Economics*, Chicago.

Sapin, J. (1981-1982). "La géographie humaine de la Syrie-Palestine au deuxième millénaire avant J.C. comme voie de recherche historique, I-III", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 24, 1-62 / 25, 1-49 / 25, 113-186.

Scarcia Amoretti, B. (1990). "La Palestine musulmane", en Giardina, A., Liverani, M. y Scarcia Amoretti, B. *La Palestine: Histoire d'une terre*, Comprendre le Moyen-Orient, Paris, 117-208.

Schloen, J.D. (2001). *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East*, Studies in the Archaeology and History of the Levant 2, Winona Lake.

Skjeggestad, M. (2001). *Facts in the Ground? Biblical History in Archaeological Interpretation of the Iron Age in Palestine*, Acta Theologica 3, Oslo.

Strange, J. (2000a). "The Palestinian City-States of the Bronze Age", en Hansen, M.H. (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Historisk-filosofiske Skrifter 21 / Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen, 67-76.

Strange, J. (2000b). "The Philistine City-States", en Hansen, M.H. (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Historisk-filosofiske Skrifter 21 / Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen, 129-39.

Thiesse, A.-M. (1999). *La creation des identités nationales: Europe XVIIIe siècle - XXe siècle*, Paris.

Thompson, Th.L. (1992). *Early History of the Israelite Peoples: From the Written and Archaeological Sources*, Studies in the History and Culture of the Ancient Near East 4, Leiden.

Thuesen, I. (2000). "The City-State in Ancient Western Syria", en Hansen, M.H. (ed.), *A Comparative Study of Thirty City-State Cultures*, Historisk-filosofiske Skrifter 21 / Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Copenhagen, 55-65.

Tilly, C. (1992 [1990]). *Coerción, capital y los Estados europeos. 990-1990*, Madrid.

Van der Steen, E. y Smelik, K.A.D. (2007). "King Mesha and the Tribe of Dibon", *Journal for the Study of the Old Testament* 32, 139-62.

Warburton, D.A. (2005). "The Importance of the Archaeology of the Seventh Century", en Grabbe, L.L. (ed.), *Good Kings and Bad Kings: The Kingdom of Judah in the Seventh Century BCE*, Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393/ European Seminar in Historical Methodology 5, London, 317-35.

Weber, M. (1992 [1922]). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, México.

Whitelam, K.W. (1996). *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*, London.

Yoffee, N. (1993). "Too Many Chiefs? (or, Safe Texts for the '90s)", en Yoffe, N. y Sherrat, A. (eds.), *Archaeological Theory: Who Sets the Agenda?*, Cambridge, 60-78.

*Israel Finkelstein* / University of Tel Aviv
*Neil Asher Silberman* / Ename Expertisecentrum (Oudenaarde)

# TEMPLO Y DINASTÍA:

## EZEQUÍAS, LA REFORMULACIÓN DE JUDÁ Y EL SURGIMIENTO DE LA IDEOLOGÍA PANISRAELITA[1]

La incorporación de Judá en el sistema mundial asirio y la caída del Reino del Norte a fines del siglo VIII a.C. estimularon unos acontecimientos económicos y demográficos de gran importancia, que resultan cruciales a la hora de entender el desarrollo temprano de la tradición bíblica. En efecto, tales acontecimientos arrojan luz sobre la centralización del culto en Jerusalén y sobre el trasfondo para la compilación de la historia temprana de la dinastía davídica.

El surgimiento del reino de Judá ha sido un tema de importancia mayor en la investigación histórica y arqueológica de los últimos años[2]. La acumulación de información arqueológica apunta a identificar tres fases principales en la formación del Estado en Judá:

1. Una fase formativa en el Hierro I (de mediados del siglo XII hasta finales del siglo X a.C.[3]) y posiblemente *principios* del Hierro IIA (fines del siglo X o c. 900 a.C.[4]). En aquel momento, la situación de Jerusalén en particular y de la región montañosa meridional era, en general, la misma que la del Bronce Tardío[5]: Jerusalén era una pequeña aldea de las tierras altas que abarcaba un área limitada de aproximadamente dos hectáreas en la cima de la Ciudad de David[6],

1 Este capítulo es una traducción de "Temple and Dynasty: Ezekiah, the Remaking of Judah and the Rise of the Pan-Israelite Ideology", *Journal for the Study of the Old Testament* 30/3 (2006), 259-85. Traducción de Augusto Gayubas; revision de Marcelo Campagno.

2 Jamieson-Drake (1991); Finkelstein (1999; 2001); Bunimovitz y Lederman (2001); Herzog y Singer-Avitz (2004).

3 Para la cronología, véase Finkelstein (1996).

4 Véase Herzog y Singer-Avitz (2004); Finkelstein (2001).

5 Na'aman (1996).

6 La proposición de Knauf (2000) de que el corazón de la ciudad del Bronce tardío y del Hierro I tardío estaba situado en la colina del 'Monte del Templo', es difícil de

y la región montañosa meridional estaba escasamente poblada, con un número de sitios –la mayor parte de ellos pequeños– que a lo sumo constituían una veintena[7].

2. Una fase intermedia, caracterizada por la cerámica de *fines* del Hierro IIA del Nivel IV en Laquish y sitios contemporáneos[8]. Los primeros signos de una formación estatal más propiamente articulada aparecen en Judá en el siglo IX a.C. Esto puede verse en cuatro sitios: Laquish y Bet Shemesh en la Shefelá, y Beer-sheba y Arad en el valle de Beer-sheba. Tales sitios incluyen los más tempranos sistemas de fortificación y otras significativas actividades de edificación pública[9].
3. Una fase estatal en toda regla, caracterizada por el horizonte de cerámica del Nivel III de Laquish. Los datos de esta fase, que data de fines del siglo VIII, presentan un aparato burocrático avanzado, una jerarquía de asentamientos completamente desarrollada, actividades de construcción monumental y producción masiva de productos agrícolas secundarios[10].

Los estudios arriba mencionados se han concentrado principalmente en identificar las sucesivas fases de formación del Estado con sus más obvias manifestaciones arqueológicas. Sin embargo, el contexto histórico específico del advenimiento de una completa estatalidad en Judá a fines del siglo VIII a.C. ha sido mencionado sólo al pasar. En las líneas que siguen, quisiéramos presentar información arqueológica adicional, reevaluar antigua evidencia, y ocuparnos del trasfondo internacional, los desarrollos demográficos y los cambios sociopolíticos relacionados con este proceso que contribuyeron a una profunda transformación de la identidad colectiva de Judá.

## El gran salto adelante: 732-701 a.C.

Para evaluar la formación del Estado de Judá, resulta crucial la determinación de una fecha para la transición de la Fase 2 a la Fase 3 (véase

---

aceptar, dado que sus laderas (especialmente en el sur y el oeste, donde ha tenido lugar una intensiva investigación arqueológica) no han arrojado ningún número significativo de descubrimientos para dichos períodos.

7 Ofer (1994, 102); Finkelstein (2001).

8 Herzog y Singer-Avitz (2004).

9 Finkelstein (2001).

10 Jamieson-Drake (1991); Finkelstein (1999).

más arriba). En términos cerámicos (y estratigráficos), nos referimos a dos fases diferentes y generalmente fáciles de identificar en la secuencia cerámica de Judá, las cuales han sido rigurosamente discutidas en los últimos años: a saber, los conjuntos arqueológicos de los Niveles IV y III de Laquish y sus estratos contemporáneos[11]. El primer conjunto[12] representa la fase de fines del Hierro IIA, esto es, el período que abarca el siglo IX (principalmente la segunda mitad del siglo) y posiblemente principios del siglo VIII a.C. El segundo conjunto representa la época de fines del siglo VIII a.C. hasta las destrucciones de Senaquerib en 701 a.C. (y probablemente principios del siglo VII, lo cual es difícil de identificar por la falta de estratos de destrucción[13]). La transición entre ambos debería probablemente situarse en algún momento de la primera mitad del siglo VIII. Ussishkin (1977, 52), Zimhoni (1997, 172-73) y Herzog y Singer-Avitz (2004) sugieren que la transición *estratigráfica* de los horizontes Laquish IV a Laquish III debe ser vinculada con el terremoto en tiempos de Ozías y Jeroboam I, mencionado en Amós 1.1, que es generalmente datado hacia c. 760 a.C. Parece razonable establecer una datación cerámica en dicho momento o incluso un poco más tarde, a mediados del siglo VIII a.C.[14].

Echemos primero un vistazo a la transición de Judá desde la fase cultural de Laquish IV a la fase siguiente de Laquish III.

A comienzos del siglo VIII a.C., Judá estaba a la sombra del gran Reino del Norte, que en aquel momento había alcanzado el máximo de prosperidad económica, expansión territorial y predominio diplomático. La prosperidad económica se evidencia por los *ostraca* de Samaria, que atestiguan una economía altamente organizada y burocratizada; los marfiles de Samaria; la industria de cría y entrenamiento de caballos de Megiddo[15]; así como por los elaborados sistemas de agua de Hazor y Megiddo. También se advierte por la crítica social de los profetas septentrionales del siglo VIII, Amós (5.11; 6.4-6) y Oseas (12.1). La superioridad de Israel sobre Judá es aceptada por el historiador deutero-

---

11 Zimhoni (1997); Herzog y Singer-Avitz (2004). Nótese que en este asunto, los dos campos del debate en torno a la cronología no están alejados uno del otro; compárese Mazar y Panitz-Cohen (2001, 274-76) con Finkelstein (2002, 122-24).

12 Para la mejor colección de recipientes de Tell es-Safi en la Shefelá, véase Maeir (2001).

13 Véase Finkelstein (1994); Finkelstein y Na'aman (2004).

14 Zimhoni (1997, 173).

15 Cantrell y Finkelstein (en prensa).

nomista judaíta en la fábula sobre la relación entre Amasías rey de Judá y Joás rey de Israel (2 Reyes 14.9-10).

En aquel momento, Jerusalén estaba aún restringida a la cima de la Ciudad de David. Parece razonable suponer que ésta ya cubría toda la cima –un área de cerca de 6 hectáreas (incluyendo la ladera oriental[16])–, aunque ello es difícil de probar en el estado actual de la investigación arqueológica. Las excavaciones tanto en la ladera oriental como en la occidental de la cima, no han arrojado evidencia de un sistema defensivo para antes de fines del siglo VIII, y hay buenas razones para sostener que la ciudad no había sido fortificada aún[17]. De hecho, las investigaciones en todo el territorio de Judá en las tierras altas no aportaron evidencia de algún centro urbano mayor; la región montañosa al sur de Jerusalén estaba aún relativamente poco poblada. Es difícil estimar el número de sitios que había allí, pero era mucho menor que el de fines del siglo VIII[18]. Lo mismo puede decirse del valle de Beer-sheba. Beer-sheba y Arad incluyen sistemas de fortificación de los siglos IX y VIII[19], pero la mayoría de los otros sitios no estaban habitados todavía (e.g. Aroer), o eran de un tamaño pequeño (e.g. Tel Ira[20]). Laquish y Bet Shemesh parecen haber sido los sitios más importantes en la Shefelá, habiendo sido ambos fortificados antes de mediados del siglo VIII[21]. Pero el nú-

16 Shiloh (1984, 3).

17 Ussishkin (2003a). Una estructura escalonada de piedra sobre la ladera oriental ha sido descrita como un trabajo público del siglo X a.C., que manifestaría el poder y la prosperidad de la Monarquía Unida –e.g. A. Mazar (1997, 164); Cahill (2003). Sin embargo, los sistemas de soporte sobre la ladera oriental de la Ciudad de David habían sido construidos por primera vez antes del siglo X y fueron posteriormente renovados y extendidos durante los siglos subsiguientes –Finkelstein (2001); R.C. Steiner (2003). La cerámica datada hacia el siglo IX, si no hacia el VIII a.C., fue hallada entre los caminos de superficie de la estructura escalonada de piedra –M. Steiner (1994, 19). El elaborado edificio excavado durante el verano de 2005 en la Ciudad de David sobre la estructura escalonada de piedra y preliminarmente datado por los excavadores hacia el siglo X –E. Mazar (2006)–, debería ser asignado a un período posterior, dado que fue hallada cerámica del siglo IX a.C. en un relleno desenterrado debajo de sus muros –visita personal al sitio por IF, junio de 2005, y véase, e.g., la jarra 'Negro sobre Rojo' en E. Mazar (2006, 25).

18 Ofer (1994) trató de distinguir una serie de fases en la historia del asentamiento de Judá, de acuerdo con la cerámica recolectada en su prospección. Por muchas razones, que tienen que ver con métodos de prospección (e.g. el número limitado de tiestos recolectados en la mayoría de los sitios), hallamos sumamente difícil de aceptar su resultado.

19 Posiblemente también Tel Malhata –Beit-Arieh (1998, 32-33).

20 Beit-Arieh (1999, 170).

21 Ussishkin (1983, 171-73); Bunimovitz y Lederman (2001), respectivamente.

mero de sitios en la Shefelá –incluyendo los centros fortificados– era aún limitado[22].

Las precondiciones más comunes para un aparato de Estado totalmente formado –el uso de escritura y una economía centralizada– están ausentes en el registro arqueológico. No hay evidencia en ningún lugar de Judá de actividad escribal significativa en los siglos IX o comienzos del VIII. Muy pocas inscripciones, sellos e improntas de sellos pueden ser asignadas a la época de la Fase 2; notables entre ellos son los dos sellos de Ozías[23]; casi ningún *ostracon* puede ser adscrito con seguridad a este período (véase más abajo). No hay evidencia de una economía desarrollada especializada en la manufactura en masa de productos secundarios tales como el aceite de oliva. Aún no han aparecido pesos estandarizados[24] y la cerámica no sería producida en masa hasta el tiempo de la fase Laquish III[25]. En suma, durante la primera mitad del siglo VIII Judá todavía estaba en una fase intermedia entre las condiciones de 'tipo amarniano' del Hierro I y comienzos del Hierro IIA (Fase 1, véase arriba) y la completa estatalidad de fines del siglo VIII (Fase 3). Esta fase intermedia duró aproximadamente un siglo, o un siglo y medio, entre algún momento a fines del siglo X o principios a mediados del siglo IX y mediados del siglo VIII a.C.

Varias décadas después, durante la fase Laquish III en la historia de Judá, los rasgos socioeconómicos del Reino del Sur se transformaron de un modo completamente revolucionario. Jerusalén creció hasta convertirse en la ciudad más grande de todo el país, cubriendo un área de aproximadamente 60 hectáreas[26], con una población estimada de hasta 10.000-12.000 habitantes. La ciudad estaba rodeada por un sistema de sólidas fortificaciones: dos muros sobre la ladera oriental de la Ciudad de David[27] y un muro de siete metros de espesor hacia el oeste, sobre la Colina Occidental[28]. El agua era suministrada a la ciudad fortificada por el túnel de Siloam que conducía de la fuente de Gihon a un estanque en el extremo sur del valle que separaba la cima de la Ciudad de David y la Colina Occidental –una ubicación más accesible para la mayoría de los habitantes de los nuevos barrios del oeste. Alrededor de la ciudad

22 Dagan (1992, 253-56) para los resultados de la prospección.

23 Avigad y Sass (1997, 50-51).

24 Kletter (1998).

25 Zimhoni (1997, 170-72).

26 Broshi (1974); Avigad (1983, 54-60); Reich y Shukron (2003); Geva (2003).

27 Shiloh (1984); Reich y Shukron (2003).

28 Avigad (1983, 46-53); Geva (2003).

se empezaron a cavar elaboradas tumbas en la roca[29], lo que demuestra la existencia de una élite próspera.

En la región montañosa meridional, así como sobre la meseta al norte de Jerusalén, el número de asentamientos y toda el área edificada crecieron espectacularmente[30]. Lo mismo sucedió en la Shefelá y en el valle de Beer-sheba[31]. Existen buenas razones para sugerir que en los años anteriores a la campaña de Senaquerib (701 a.C.), Judá alcanzó su máxima expansión territorial y una densidad poblacional sin precedentes[32]. Ciudades rurales bien planificadas, tales como Beer-sheba II y Tell Beit Mirsim A, sugieren un Estado altamente organizado. Beer-sheba presenta un sistema de almacenes de construcción sólida y un elaborado sistema de provisión de agua (que ya había sido construido con anterioridad[33]). En Laquish, se expandieron el portal, el estrado de la fortaleza y el sistema de establos, cuya construcción se había iniciado en el Nivel IV[34].

El alto nivel de organización del Estado judaíta en este momento también es indicado por otros fenómenos arqueológicos adicionales. En este momento aparecen inscripciones monumentales –en el túnel y las fachadas de las tumbas de Siloam– y el número de sellos, improntas de sellos y *ostraca* crece espectacularmente[35]. También aparecen por primera vez los pesos estandarizados[36]. Las ánforas *lmlk* y las improntas de sellos de funcionarios halladas sobre algunas de tales ánforas, también atestiguan un aparato burocrático avanzado, aunque no necesariamente representan una repentina preparación para la revuelta contra Asiria. Más bien, parecen deberse a la considerable expansión y creciente complejidad de la economía de Judá; por primera vez se produce cerámica en masa[37]

---

29 La fecha precisa de aparición de tumbas monumentales excavadas en la roca en Jerusalén es difícil de establecer, dado que la mayor parte de ellas se hallaron vacías. Pero la distribución de las tumbas alrededor del tamaño máximo de la ciudad apunta a fines del Hierro I –desde fines del siglo VIII en adelante; Barkay (2000, 247). Para otros argumentos para esta datación, véase Ussishkin (1993, 325-28).

30 Ofer (1994); Finkelstein (1994).

31 Dagan (1992) y Singer-Avitz (1999), respectivamente.

32 Finkelstein (1994).

33 Herzog (2002a).

34 Ussishkin (1983, 147-54).

35 Naveh (1982); Sass (1993); Renz (1995: 38-39).

36 Kletter (1998).

37 Zimhoni (1997, 170-72).

y Judá participa en la producción a gran escala controlada por el Estado de aceite de oliva de la Shefelá –en Tell Beit Mirsim y Bet Shemesh[38].

Resumiendo, en un período muy corto en la segunda mitad del siglo VIII a.C., Judá se convirtió en un Estado altamente burocrático con una economía en rápido desarrollo. A fin de identificar los estímulos específicos que pueden haber fomentado y acelerado este proceso, debemos ser cronológicamente más precisos. En otras palabras, necesitamos ir más allá de los datos derivados de la arqueología, basados en los conjuntos cerámicos de Laquish IV y III, y recurrir a la historia.

Dos acontecimientos cruciales parecen haber dado forma a la historia de Judá en la segunda mitad del siglo VIII a.C. El primero fue la incorporación del reino en la economía global asiria, que debe haber comenzado en los días de Tiglat-pileser III de Asiria y del rey Ajaz de Judá en los años 730. Habiéndose iniciado en 732 a.C., la participación de Judá en el comercio árabe dominado por Asiria fue aparentemente la razón principal de la prosperidad en el valle de Beer-sheba, a lo largo de las rutas que conducen de Arabia vía Edom a los puertos mediterráneos, que se volvieron hacia los emporios asirios[39]. Algo más tarde, aparentemente luego de la destrucción de Ashdod y del surgimiento de Ekrón en los días de Sargón II, el aceite de oliva judaíta debe haber sido comerciado con Asiria y otros clientes, posiblemente a través de Ekrón[40]. El segundo acontecimiento importante fue la caída del Reino del Norte en 722-720 a.C.

## Trastorno demográfico en Judá

Un fenómeno clave –que no puede ser explicado solamente en el contexto de prosperidad económica– es el repentino crecimiento de la población de Judá en general y de Jerusalén en particular hacia fines del siglo VIII. Suponiendo que el 'muro ancho' de la Colina Occidental de Jerusalén haya sido construido antes de 701 a.C. (después de 701 Judá era un vasallo dócil de Asiria y difícilmente pueda uno imaginarla fortificando su capital con una gran muralla urbana), en unas pocas décadas a fines del siglo VIII Jerusalén creció en tamaño de cerca de 6 hectáreas a cerca de 60, y en población de alrededor de 1000 habitantes

38 Eitan-Katz (1994); Finkelstein y Na'aman (2004).

39 Finkelstein (1992); Singer-Avitz (1999); Na'aman (2001).

40 Finkelstein y Na'aman (2004).

a más de 10.000 (estimando 200 habitantes por hectárea). La población rural de Judá también creció espectacularmente en la transición de los horizontes Laquish IV a Laquish III (Fases 2 y 3, véase más arriba). El número de asentamientos en la región montañosa al sur de Jerusalén aumentó de quizás 34 en el Hierro IIA a 122 hacia fines del siglo VIII[41]. En la Shefelá, el número creció de 21 en el Hierro IIA a 276 a fines del siglo VIII[42]. Más allá del incremento en el número de sitios, también es necesario considerar que éstos se volvieron más grandes y fueron más densamente habitados. Así pues, la suposición de que a fines del siglo VIII, en cuestión de unas pocas décadas, la población de Judá se duplicó sería una evaluación modesta, que probablemente subestima las cifras reales.

El incremento dramático de la población de Judá en la transición de los horizontes Laquish IV a Laquish III no puede explicarse como el resultado de un crecimiento demográfico natural o de una migración pacífica y gradual hacia Judá desde áreas vecinas. Desde un punto de vista estrictamente económico, la región montañosa judaíta había sido siempre menos atractiva que las tierras bajas o incluso las áreas más fértiles y bien irrigadas del norte de la región montañosa central. El único modo razonable de explicar este repentino crecimiento demográfico sin precedentes es como resultado de un flujo de refugiados del norte hacia Judá después de la conquista de Israel por Asiria. El crecimiento probablemente continuó en Jerusalén y en la región montañosa del sur con otro torrente de refugiados que arribaron luego de la devastación de la Shefelá judaíta y del valle de Beer-sheba por Senaquerib en 701 a.C. –el primero en señalar estos procesos fue Broshi (1974).

Todo esto significa que el "gran salto adelante" económico y la importante expansión demográfica de Judá tuvo lugar en un período muy corto de tiempo, entre 732 (pero sobre todo 722) y 700 a.C. (o unos pocos años después). En unas pocas décadas, la demografía, la economía y la sociedad judaítas fueron totalmente revolucionadas. Judá pasó de ser un Estado tribal formativo y aislado a ser un Estado desarrollado, completamente incorporado a la economía global asiria. No menos importante, la población cambió dramáticamente y pasó de ser "puramente" judaíta a ser una mezcla de judaítas y ex israelitas, que aparentemente huyeron del control directo asirio que fue ahora impuesto sobre los territorios del conquistado Reino de Israel. En efecto, a la luz de la ampliación del

---

41 Ofer (1994, 104-5).

42 Dagan (1992); para una forma un tanto diferente de contabilizar, véase Dagan (2000): listas en el volumen 2.

crecimiento de la población en este corto período, la suposición de que hasta la mitad de la población judaíta a fines del siglo VIII y principios del VII a.C. era de origen israelita septentrional, no puede estar muy lejos de la realidad[43]. Asimismo, en Jerusalén una proporción sustancial de la población –aunque no necesariamente los grupos dirigentes– puede haber sido ex israelita.

Aunque podría esperarse que los hallazgos en la cultura material confirmaran claramente la presencia de israelitas septentrionales en Judá a fines del siglo VIII, la evidencia es escasa[44]. La razón puede ser que muchos de los refugiados provenían de la parte meridional de las tierras altas de Israel (véase más abajo), donde la cultura material era bastante similar a la de Judá. Sin embargo, un significativo objeto típico del sur de Samaria apareció en Judá hacia fines del siglo VIII. Nos referimos a las prensas de aceite de oliva excavadas en la roca, que fueron encontradas en varias concentraciones en sitios rurales de los siglos IX y VIII en dicha región[45]. Instalaciones similares aparecen en Judá hacia fines del siglo VIII[46], la mayoría de ellas en dos sitios en la Shefelá –Tell Beit Mirsim y Bet Shemesh[47].

¿Podemos especular sobre los lugares exactos de origen, dentro del territorio del ex Reino del Norte, de la supuesta ola de refugiados? La respuesta puede ser al menos parcialmente positiva, y se basa principalmente en información derivada de prospecciones. La cerámica recogida en prospecciones es limitada en cantidad y variedad y, por lo tanto, permite sólo distinciones cronológicas aproximadas. En el caso que tratamos aquí, en relación con el territorio del Reino del Norte en las tierras altas, es relativamente fácil separar los tipos de los períodos 'Hierro II tardío' y 'Persa', pero es muy difícil –si acaso posible– distinguir fases cronológicas en las recolecciones de prospecciones asociadas a fines del Hierro II (véase n. 9 más abajo). En otras palabras, el único modo de localizar cambios demográficos en el período discutido, es comparar la

---

43 Las preguntas sobre el estatus social y económico original de la gente que abandonó sus hogares en el norte, por qué se fueron y por qué –de todos los lugares posibles– huyeron hacia Judá, son, en ausencia de material escrito, preguntas de difícil abordaje, que exceden el alcance de este artículo.

44 E.g. Brandl (en prensa). En la esfera cognitiva, la cuestión de si al menos algunas ideas deuteronómicas llegaron a Judá con los refugiados (¿urbanos?) del norte excede el alcance de este artículo –sobre el Deuteronomio y los círculos proféticos del norte, véase, e.g., Nicholson (1967, 58-82 y bibliografía en p. 58 n. 1).

45 Eitam (1987).

46 Katz (2001, 46, 50).

47 Finkelstein y Na'arman (2004).

situación durante la máxima actividad de asentamiento en el Hierro II, seguramente a mediados del siglo VIII a.C., con el período de máxima prosperidad del período Persa en los siglos V-IV a.C. Aunque se trata de un período de tiempo muy largo, que pudo haber experimentado oscilaciones periódicas que no pueden ser localizadas en el material obtenido mediante prospección, la información es sin embargo de gran importancia.

En el área del norte de Samaria (entre Siquem y el valle de Jezreel) el número de sitios no cambió de un modo considerable entre fines del Hierro II y el período Persa –238 y 247, respectivamente[48]. Para los sitios del Hierro II, Zertal no proporcionó el área edificada total, pero comparando las estimaciones de Broshi y Finkelstein (1992) para el Hierro II –260 hectáreas– con los números de Zertal (1989b, 11) para el período Persa (170 hectáreas), se puede tener la sensación de una declinación moderada. La suposición de una ocupación estable total en esta área es corroborada por la evidencia del sinclinal de Siquem –probablemente el nicho más fértil de toda la región del norte de Samaria– en el cual el número de sitios realmente *creció* entre el Hierro II y el período Persa[49]. De este modo, el cambio entre los dos períodos se da más en la distribución de los asentamientos en las diferentes subregiones[50] que en el número total de sitios. Utilizando el coeficiente de densidad generalmente aceptado de 200 personas por hectárea edificada, estos números se traducen en una declinación (de aproximadamente el 35%) de 52.000 personas en el siglo VIII a 34.000 en el período Persa. En otras palabras, aun si varios miles de israelitas fueron deportados a Mesopotamia a fines del siglo VIII y grupos extranjeros fueron asentados por los asirios en su lugar, esta área no sufrió una crisis demográfica de importancia a fines del Hierro II[51].

---

48 Zertal (1993).

49 Zertal (1992, 54-56).

50 Zertal (1989b; 1996, 86-87).

51 Zertal (2003, 396) intentó reconstruir el patrón de asentamiento del siglo VII a.C. (que difiere del correspondiente al siglo VIII a.C.) en el norte de Samaria según unos pocos tipos cerámicos y argumentó a favor de un significativo declive en el número de sitios después de la caída del Norte. Sin embargo, la mayoría de estos tipos puede también encontrarse en el siglo VIII a.C. Así, su criterio principal –probablemente el único– fue el cuenco decorado con cuñas –Zertal (1996, 84)–, que vinculó con los deportados de Cutá que fueron asentados por los asirios en la región –Zertal (1989a). Sin abordar aquí la cuestión de la validez de esta identificación, la presencia o ausencia de un solo tipo cerámico en los sitios relevados (algunos de los cuales producen un número limitado de fragmentos) puede ser aleatoria o engañosa. La interpretación de Zertal sobre la situación en el siglo VII se sostiene, por lo tanto, sobre muy frágiles cimientos.

La situación en el sur de Samaria es totalmente distinta –el área entre Siquem y Betel. El número de sitios descendió allí de 238 en el siglo viii a 127 en el período Persa, y el área edificada total se redujo aún más espectacularmente en un 75%, de aproximadamente 170 a 45 hectáreas[52]. Al traducir estas figuras en población estimada, nos enfrentamos a una sorprendente reducción de 34.000 a 9.000 personas. Incluso si el largo período entre estos dos puntos de referencia experimentó varias oscilaciones, resulta claro que el sur de Samaria sufrió un importante golpe demográfico a largo plazo siguiendo los pasos de la conquista del Reino del Norte.

Esto también es insinuado por la evidencia fragmentaria en los lugares en los cuales los asirios asentaron a los deportados mesopotámicos. Las tablillas cuneiformes de Gezer y Tel Hadid atestiguan la presencia de deportados babilónicos a principios del siglo vii a.C.[53]. El nombre Avim, que aparece en la lista de ciudades de fines del siglo vii (Josué 18.23)[54] parece haberse originado en el nombre Avá –uno de los lugares de origen de los deportados mesopotámicos (2 Reyes 17.24); Avim está ubicada en el grupo septentrional de ciudades de las tierras altas de Benjamín, junto con Betel, Zemaraim y Ofra, esto es, en el área alrededor de Betel. El Papiro Amherst 63 menciona a unos deportados que probablemente estaban asentados en la propia Betel[55].

Todas estas pistas textuales y arqueológicas relacionadas con la parte meridional del Reino del Norte y las inmediaciones de Betel sugieren que muchos israelitas pudieron haber huido de esta área por temor a la deportación y grupos foráneos haberse establecido en su lugar. En el siglo viii a.C. el sur de Samaria era una importante región de producción de aceite[56]; al establecer deportados foráneos allí, los asirios pudieron haber intentado ayudar a recuperar su rendimiento económico. El establecimiento de población leal cerca de la frontera del reino vasallo de Judá debió haber sido intencional –como una medida de precaución contra futuros disturbios. En síntesis, resulta razonable sugerir que muchos (aunque ciertamente no la totalidad) de los refugiados israelitas del norte que se asentaron en Judá después del 722 a.C. provenían del sur de Samaria. Estas personas deben haber llegado a Judá con sus propias

---

52 Finkelstein, Lederman y Bunimovitz (1997: 898-906), para la referencia del tamaño de los sitios véase p. 20 de dicho volumen.

53 Na'aman y Zadok (1988; 2000).

54 Sobre la lista, véase Na'aman (1991).

55 Steiner (1991).

56 Eitam (1987).

tradiciones locales. De manera significativa, el santuario de Betel debe haber jugado un rol importante en sus prácticas de culto, y las memorias y mitos de la dinastía saúlida –que se originaron en esta área– pueden haber jugado un papel esencial en su comprensión de su historia y de su identidad.

La presencia de un número sustancial de inmigrantes septentrionales en Judá –y la nueva situación demográfica por ella creada– debe haber supuesto un desafío para el liderazgo meridional y debe haber creado una necesidad urgente de unir los dos segmentos de la nueva sociedad judaíta –judaítas e israelitas– en una sola entidad nacional. En otras palabras, debe haber habido una necesidad por re-formatear Judá en una nueva nación. Y los principales problemas que tenían que ser tratados eran ideológicos: particularmente las diferentes –por no decir extranjeras y hostiles– tradiciones de culto y reales de los norteños que se asentaron en Judá.

En las secciones siguientes deseamos sugerir dos importantes vías mediante las cuales el rey Ezequías y su élite de Jerusalén intentaron forjar un sentido de identidad común entre la población diversa de Judá a fines del siglo VIII a.C., centrando la nueva nación en torno del Templo de Jerusalén y celebrando a los primeros miembros de la dinastía davídica como a los reyes fundadores de Todo Israel.

## Centralización del culto

Uno de los acontecimientos más extensamente discutidos de la versión de 2 Reyes sobre el reinado de Ezequías es su reforma del culto (2 Reyes 18.3-4). Los estudiosos han debatido sobre la historicidad de esta descripción, algunos aceptándola como fidedigna[57], mientras que otros han sembrado dudas sobre ella o la han rechazado totalmente[58]. Los argumentos literarios –en lo que respecta a la fiabilidad de la descripción del cronista sobre tal acontecimiento, la relación de la reforma del culto de Ezequías con la de Josías, y su conexión con la ley deuteronómica de extirpar los objetos de culto cananeos, entre otros muchos temas– no han conducido a una respuesta decisiva en relación con la naturaleza histórica de este acontecimiento. También se ha debatido la evidencia primaria proporcionada por la arqueología, que proviene de dos sitios

57 E.g. Weinfeld (1964); McKay (1973, 15-17); Haran (1978, 132-42); Halpern (1991); Lowery (1991); Rainey (1994); Swanson (2002).

58 Handy (1988); Na'aman (1995); Fried (2002).

judaítas del sur, Arad y Beer-sheba. Otros datos relevantes provienen del sitio de Laquish en la Shefelá. Una reexaminación de este material ofrece nuevas ideas sobre la historicidad y naturaleza de la reforma del culto de Ezequías.

## Arad

La construcción del santuario en la fortaleza de Arad fue asignada por Aharoni al Estrato XI, que el autor dató hacia el siglo x a.C. Aharoni argumenta que aquél sufrió una importante alteración antes de dejar de ser utilizado: el amplio altar en el patio fue desmontado a fines del siglo viii (Estrato VIII), en el curso de la reforma del culto de Ezequías, mientras que el santuario propiamente dicho fue demolido a fines del siglo vii (Estrato VI), en el curso de la reforma del culto del rey Josías[59]. Tras la muerte de Aharoni, el equipo de Arad modificó sus conclusiones, al sugerir que tanto el altar como el santuario fueron removidos en tiempos de Ezequías[60]. Ussishkin (1988) cuestionó estas interpretaciones arqueológicas y asociaciones bíblicas. En su opinión, el santuario fue construido *después* de la destrucción del Estrato VIII y fue destruido junto con toda la fortaleza hacia el final del Estrato VI. Por lo tanto, de acuerdo con su razonamiento, la desaparición del santuario no tuvo nada que ver ni con las reformas del culto de Ezequías ni con las de Josías descritas en la Biblia.

En el curso de la preparación de los hallazgos de Arad para su publicación final, Herzog (2001; 2002b, 35, 40, 69-72) repasó la estratigrafía y la cronología del santuario de Arad. En su opinión, el santuario funcionó durante tan sólo un corto período de tiempo, en los días de los Estratos X y IX, ambos datados en el siglo viii a.C.[61]. Tanto el santuario como el altar fueron desmontados al mismo tiempo y enterrados bajo una capa de relleno de un metro de espesor al final del Estrato IX. Los altares de incienso del santuario fueron dejados intactos a sus lados e intencionalmente enterrados. El Estrato VIII, que representa la fortaleza de fines del siglo viii –la que fue atacada por Senaquerib en 701 a.C.– no tenía santuario.

---

59 Aharoni (1968).

60 Herzog, Aharoni, Rainey y Moshkovitz (1984, 19-22).

61 Singer-Avitz (2002, 114-19).

Herzog (2001; 2002b, 35, 40, 69-72) presentó evidencia estratigráfica clara en apoyo de su interpretación: los muros y pisos del Estrato VIII fueron construidos sobre el santuario, después de que éste dejara de usarse; la cerámica sobre los pisos data del siglo VIII, antes que del siglo VII[62], y los pisos de los Estratos VII-VI en las proximidades del santuario están dos metros más arriba respecto del piso del *debir* del santuario. Herzog –como Aharoni– interpretó los hallazgos de Arad como evidencia de la erradicación del santuario a fines del siglo VIII en el curso de la reforma del culto de Ezequías.

Herzog rechazó la datación de Ussishkin (1988) del santuario hacia el siglo VII y contestó a muchas de las críticas de Na'aman (1999, 405-8; 2002a, 585-92), de acuerdo con las cuales el santuario sobrevivió hasta la desaparición final del Estrato VIII en 701 a.C., aunque sus altares de incienso dejaron de ser usados[63]. Sin ignorar los problemas metodológicos relacionados con la excavación de Arad[64] y las enormes dificultades para interpretar la estratigrafía del sitio, nos parece que la reconstrucción de Herzog, basada en un estudio meticuloso de los registros de la excavación, es la más convincente: el santuario fue construido en el Estrato X y continuó funcionando en los días del Estrato IX. Posteriormente se dejó de utilizar y fue enterrado bajo un grueso relleno. La fortaleza del Estrato VIII de los últimos años del siglo VIII a.C., por lo tanto, no tenía un santuario. Los hallazgos de Beer-sheba y Laquish presentan un claro paralelismo con este fenómeno.

## Beer-sheba

En Beer-sheba, un gran altar con cuernos construido con sillares fue desmantelado, con algunas de sus piedras sepultadas en el glacis del Estrato II y otras reutilizadas en los almacenes con pilares del mismo Estrato[65]. Aharoni sugirió que el altar se hallaba originalmente emplazado en un santuario. Dado que no fue hallado ningún edificio por el estilo en el sitio, propuso que éste habría sido completa e intencionalmente

62 Singer-Avitz (2002) *contra* Ussishkin (1988).

63 Na'aman (2002a, 592) sostenía la existencia de signos de destrucción en la *cella* del santuario, mientras que Herzog (2002b, 64-66) no ve dichos signos. El peso de león de estilo asirio hallado cerca del altar sacrificial –Na'aman (1999, 406-7)– pertenece al Estrato IX y por lo tanto pudo haber llegado al sitio en el 730 a.C., por lo que no puede ser utilizado para decidir la disputa entre Herzog y Na'aman.

64 Ussishkin (1988); Herzog (2002b, 7).

65 Aharoni (1974; 1975a, 154-56).

demolido cuando fue construido el amplio Edificio 32[66]. Aharoni interpretó esta evidencia como soporte de la descripción bíblica de la reforma del culto de Ezequías: cuando se erigieron las edificaciones del Estrato II, en los inicios de la época de Ezequías, el santuario fue destruido y las piedras de su altar fueron desechadas o reutilizadas.

Na'aman (1995, 185-87; 2002a, 593-95) planteó tres objeciones a la interpretación de Aharoni: (1) el altar pudo haber estado en un espacio abierto, antes que en un santuario; (2) el Edificio 32 tenía un propósito militar-administrativo y no hay necesidad de apelar a "teorías inverosímiles" para interpretar su función; (3) no hay modo de determinar la fecha original del altar en el pre-Estrato II de Beer-sheba. Na'aman (1995, 187) concluía entonces que "en el estado actual de nuestro conocimiento, deberíamos dejar el altar de Tel Beer-sheba fuera de la discusión sobre la política religiosa de Ezequías".

Nosotros consideramos que las críticas de Na'aman no son convincentes por una serie de razones: (1) que el altar haya estado en un espacio abierto o en el patio de un santuario es irrelevante; (2) la ubicación original del altar no puede ser determinada y, por lo tanto, también es irrelevante[67]; (3) las piedras del altar fueron halladas en sólo dos lugares; la explicación más probable –si no la única explicación lógica– es que el altar fue desmantelado un corto tiempo antes de la construcción de las edificaciones del Estrato II. Consideramos altamente improbable que un altar de, digamos, el Estrato V haya sido desmantelado, sus bloques desechados o reutilizados en los Estratos IV y III, y luego hallados y reutilizados en sólo dos lugares en el Estrato II. Sin entrar en una pura especulación sobre la ubicación original del altar, la explicación más sencilla sería que un altar que aún funcionaba en el Estrato III fue desmantelado y enterrado en la fortificación y edificaciones del Estrato II. Cualquier otra interpretación necesitaría encontrar una explicación que pueda desestimar esta simple lógica. El Estrato II fue construido a fines del siglo VIII a.C. y fue muy probablemente destruido por Senaquerib[68].

---

66 Aharoni (1975a, 154-56); véase también Herzog, Rainey y Moshkovitz (1977); Rainey (1994).

67 La idea de que un altar, erigido fuera de la ciudad, fue removido por los asirios –Na'aman (2002a, 593)– no tiene fundamento factual.

68 Knauf (2002) propuso que el Estrato II sobrevivió al asalto de Senaquerib sobre Judá y continuó hasta comienzos del siglo VII. El análisis de la cerámica no permite distinguir entre 701 y veinte años más tarde; sus otros argumentos no son convincentes.

## Laquish

En 1968, Aharoni desenterró varios restos fragmentarios cerca del "santuario solar" persa-helenístico, que interpretó como un santuario judaíta de tiempos del Nivel V –del siglo x según su datación. El autor describió el santuario como una pequeña habitación rectangular con bancos a lo largo de sus paredes. Dentro de ella fueron hallados un altar de piedra y unos pocos recipientes de culto, rodeando lo que él identificó como un *bamah*. Aharoni (1975b, 26-32 Pls. 3-6, 60) propuso que el santuario había sido destruido por el fuego hacia el final del Nivel V.

Ussishkin (2003b) ha reexaminado recientemente los resultados de las excavaciones de Aharoni y ha llegado a diferentes conclusiones. De acuerdo con sus análisis, que nos parecen convincentes, los elementos conectados por Aharoni con el santuario del Nivel V en realidad corresponden a *varios* estratos de la secuencia de ocupación del sitio. Ussishkin también observó que en la excavación no se han distinguido indicios de una verdadera destrucción por fuego. Concluyó que la idea de un santuario del Nivel V destruido en un gran incendio se derivó de la impresión dejada por la pila de objetos de culto recuperables. Ussishkin propuso que los objetos yacían en un pozo que fue probablemente sellado por el relleno de construcción tendido bajo el piso del patio del palacio-fortaleza del Nivel III. Por consiguiente, dató los recipientes y el pozo en tiempos del Nivel IV a fines del Hierro IIA (siglos ix y viii a.C.[69]). Ussishkin sugiere que estos recipientes de culto provienen de un santuario que se dejó de utilizar y que fueron arrojados en un pozo cubierto por el relleno del Nivel III.

Los recipientes de culto encontrados en el pozo son difíciles de datar tipológicamente[70]. El hecho de que el pozo fuera cubierto por el relleno y el piso del patio del palacio-fortaleza del Nivel III, no necesariamente implica que el pozo propiamente dicho sea anterior a dicho nivel. Dado que no tenemos idea de cuándo exactamente, dentro del período de tiempo correspondiente al Nivel III, fue colocado el piso del patio, es totalmente posible que un santuario preexistente (del Nivel IV) fuera desmontado durante la era del Nivel III, y sus objetos de culto fueran enterrados en un pozo que fue cubierto por el patio del palacio-fortaleza (Palacio C) recientemente construido[71].

---

69 Herzog y Singer-Avitz (2004).

70 Zimhoni (1997, 62).

71 Para esto último, véase Ussishkin (1996, 33-37).

Los hallazgos en Arad, Beer-sheba y Laquish, por lo tanto, parecen ser consistentes: los tres presentan evidencia de la existencia de santuarios en el siglo VIII a.C., pero en los tres sitios, los santuarios fueron desmontados o cayeron en desuso antes del fin del siglo VIII. En otras palabras, en los tres, la ciudad que fue destruida por Senaquerib en 701 no tenía santuario[72]. También es destacable que ninguno de los muchos sitios de los siglos VII y comienzos del VI excavados alrededor de Judá arrojó evidencia de la existencia de un santuario. En resumen, estos datos proporcionan sólida evidencia de la eliminación sistemática de santuarios rurales a fines del siglo VIII a.C.

En términos del contexto histórico, tal actividad debió haber estado conectada con las políticas de Ajaz o de Ezequías –los dos reyes que gobernaron en Judá a fines del siglo VIII a.C. La arqueología no puede proporcionar una fecha exacta dentro de este período de tiempo para la eliminación de los santuarios rurales, pero un análisis de los acontecimientos más generales (véase más abajo) –y el testimonio de 1 Reyes 18.3-4– apunta claramente a tiempos de Ezequías. La evidencia arqueológica de la eliminación de santuarios rurales parece coincidir con la crónica bíblica de que en sus tiempos Judá pasó por una "reforma" radical del culto. Ahora bien, este proceso debería ser evaluado desde perspectivas socioeconómicas y políticas –antes que estrictamente religiosas–, probablemente como parte de un esfuerzo por centralizar el culto estatal en la capital Jerusalén[73]. Tal política habría apuntado a fortalecer los elementos unificadores del Estado –la autoridad central del rey y la élite en la capital– y a debilitar el antiguo, y en cierto modo autónomo, liderazgo basado en los clanes de las áreas rurales judaítas[74].

No menos importante para la centralización de la autoridad del Estado mediante el establecimiento de un solo centro de culto nacional, fue conjurar la amenaza representada por el templo de Betel, en el territorio del antiguo Reino del Norte de Israel, situado a sólo 17 kilómetros al norte de Jerusalén. Como hemos sugerido, un significativo

---

72 El único tipo de evidencia que puede ser interpretado de otra manera es la representación de varios objetos en el relieve de Senaquerib en Laquish, que pueden ser identificados como recipientes de culto. Na'aman (1995, 191-93; 1999, 404-5) los interpretó como evidencia de la supervivencia de un santuario judaíta en Laquish hasta la campaña de Senaquerib en 701 a.C. Aun así, la identificación de los objetos en el relieve está lejos de ser clara y Ussishkin (1982, 105, 107) los ha considerado como símbolos ceremoniales del Estado que fueron tomados como botín del palacio local del gobernador judaíta.

73 Para un proceso posiblemente similar en el Reino del Norte en la transición de los estratos de los siglos IX al VIII, véase Na'aman (2002a, 595-97).

74 Halpern (1991, 26-27).

sector de la población de Judá a fines del siglo VIII –cerca de la mitad, si no más– era de origen septentrional. Estos habitantes –muchos de los cuales vivían en Jerusalén y en el área que la rodeaba– pueden haber mantenido sus tradiciones de culto septentrionales incluso después de su reasentamiento en Judá. Y dado que muchos eran originarios del sur de Samaria, parece lógico suponer que su lugar de culto más importante era el templo de Betel. En efecto, es probable que ex israelitas que vivían en Judá continuaran visitando este importante lugar de culto. Al estar situado en la provincia de Samaria, Betel estaba bajo gobierno directo asirio, mientras que Judá era vasallo de los asirios; por lo tanto, no debió haber impedimentos militares o políticos para la realización de peregrinaciones de Jerusalén a Betel, al menos hasta el 705 a.C. Esta situación fue probablemente considerada como intolerable por las autoridades judaítas, especialmente en vista de la nueva situación demográfica, que demandaba un intento por unir a los dos sectores de la población judaíta: judaítas e israelitas[75].

Por lo tanto, una solución obvia era prohibir todos los santuarios –tanto los santuarios rurales en Judá como el templo de Betel– excepto el Templo Real en Jerusalén. La centralización del culto en el Templo de Jerusalén constituía un paso para fortalecer la autoridad central del Estado emergente sobre los centros de poder clánicos locales, que debieron estar necesariamente conectados con los santuarios rurales. Éste puede ser el trasfondo económico y demográfico de las descripciones bíblicas de una reforma del culto en tiempos de Ezequías, y posiblemente incluso la referencia en 2 Crónicas 30.1 de que Ezequías llamó a la población del norte a aceptar el predominio del Templo de Jerusalén[76].

En pocas palabras, la "reforma" del culto en tiempos de Ezequías, antes que representar un entusiasmo religioso puritano (posiblemente relacionado con limpiar a Judá de la influencia religiosa asiria[77]), un acto de rebelión contra Asiria[78], la organización del Estado antes del ataque de Senaquerib[79], o la capitulación ante Asiria[80], era en realidad un esfuerzo

---

75 Rainey explicaba la centralización del culto en tiempos de Ezequías como un intento por integrar a la población israelita del norte (esto es, en sus territorios septentrionales), luego de la caída de Israel –Herzog, Aharoni, Rainey y Moshkovitz (1984, 21).

76 Sobre la posibilidad de que Crónicas incluya memorias genuinas sobre tiempos de Ezequías que no aparecen en la Historia Deuteronomista, véase, e.g., Halpern (1981); Japhet (1985; 1993, 18-23); Rainey (1997); Vaughn (1999).

77 E.g. Rowley (1962); McKay (1973, 15-17).

78 Lowery (1991, 151).

79 Handy (1988).

80 Swanson (2002).

político doméstico. Fue un importante paso en el creciente poder del rey davídico y su séquito en Jerusalén, en la reconstrucción de Judá en tiempos de trastorno demográfico, y en la emergencia en Judá de una completa estatalidad.

En Crónicas, Ezequías es representado como un segundo Salomón[81], principalmente debido a que todos los miembros de la nación –del sur y del norte por igual– son llamados a rendir culto en un Templo –en Jerusalén[82]. El Templo es el centro del plan para la reunificación de Israel[83]. Esto puede reflejar muy bien la ideología del Cronista, principalmente su actitud hacia el norte[84]. Ahora bien, como ya hemos mencionado, un número de estudiosos ha propuesto que algunos de los materiales de Ezequías en Crónicas que no aparecen en la Historia Deuteronomista, pueden haberse originado en una fuente tardomonárquica genuina (véanse referencias más arriba). De hecho, uno podría preguntarse si el núcleo original de la descripción de la construcción del Templo por Salomón en 1 Reyes no estaría relacionado con la reorganización del culto judaíta por Ezequías a fines del siglo VIII a.C.

## Compilación de la historia temprana de la dinastía

La narrativa bíblica de los primeros días de la dinastía davídica y el establecimiento de la Monarquía Unida de Israel (1 Samuel 16 hasta 1 Reyes 2) ha sido dividida por los estudiosos en dos textos principales: el de la “Historia del ascenso al poder de David” (1 Samuel 16.14-2 Samuel 5) y el de la Corte, o “Historia de la Sucesión” (2 Samuel 9-20 + 1 Reyes 1-2)[85]. Las dos historias (en las cuales se puede identificar más de una fuente[86]) fueron complementadas con material adicional y combinadas en una sola narrativa, la cual fue entonces redactada, posiblemente más de una vez. Ambas historias contienen información sobre los saúlidas –la primera dinastía del norte. Y ninguna es enteramente complaciente con el rey David. Incluyen acusaciones indirectas contra el fundador de

---

81 Williamson (1977, 119-25).

82 Para un punto de vista ligeramente distinto, viendo a Ezequías como un segundo David y como un segundo Salomón, e interpretando esto como un renacimiento de la ideología de la gran Monarquía Unida, véase Throntveit (2003).

83 Williamson (1991).

84 E.g. Braun (1977); Williamson (1977); Japhet (1989).

85 Véase, e.g., Rost (1982 [1926]); von Rad (1966 [1944], 176-204); Keys (1996); de Pury y Römer (2000).

86 E.g. Halpern (2001, 15-18).

la dinastía de Jerusalén, por cooperar con los filisteos; traicionar a sus compañeros israelitas; ser responsable de la muerte del primer rey de Israel; ser responsable de la muerte de otras figuras claves relacionadas con Saúl: su hijo Isbaal, sus otros descendientes y Abner, el comandante del ejército del norte; ser responsable por otros asesinatos e injusticias en los casos de Absalón, Amasa y Uriah, entre otros. Resulta significativo que muchas de las más serias acusaciones tienen que ver con asuntos relacionados con los saúlidas y con el norte.

En relación con estas historias épicas han surgido dos cuestiones conexas: su fecha y su motivación. En cuanto a la fecha, la mayor parte de los estudiosos opta por el siglo x a.C. o inmediatamente a partir de entonces, y sostiene que la "Historia del ascenso al poder de David" y la "Historia de la Sucesión" fueron puestas por escrito durante el reinado de los primeros davídidas o inmediatamente después, para legitimar a David y a Salomón: el objetivo de éstos era explicar cómo David llegó al poder y por qué Salomón, que no era el primero en la línea de sucesión al trono, lo sucedió en Jerusalén[87]. En cuanto a la motivación, si estas obras literarias fueron concebidas como legitimación prodavídica, la pregunta puede formularse del siguiente modo: ¿por qué los autores y redactores posteriores dejaron en el texto las historias negativas y las acusaciones sobre el rey David? McCarter (1980) y Halpern (2001) sugieren que la mayor parte del material fue escrito como una *apología* –para refutar las enconadas acusaciones del norte contra el rey David, para justificar a éste respecto de cualquier injusticia realizada, y para explicar "lo que realmente sucedió" de acuerdo con el punto de vista de la dinastía davídica.

La idea de una compilación en el siglo x proviene de una percepción más amplia del reinado de Salomón como un período de iluminación excepcional, durante el cual se redactaron grandes obras históricas en Jerusalén[88]. Y esta teoría se basó, a su vez, en la descripción bíblica de un gran imperio salomónico –un razonamiento enteramente circular en claro conflicto con la realidad arqueológica.

Es obvio que las historias en discusión contienen algunas memorias tempranas, tales como la descripción de Gat como la ciudad más importante en Filistea. Gat fue destruida en la segunda mitad del siglo ix a.C. y no se recuperó posteriormente[89]; en efecto, no es mencionada ni en las

---

87 E.g. Rost (1982); von Rad (1966); McCarter (1980, 495); Halpern (2001, 100-2); para otras opiniones, véase de Pury y Römer (2000).

88 E.g. Rost (1982); von Rad (1966, 176-204).

89 Maeir y Ehrlich (2001).

fuentes monárquicas bíblicas más tardías ni en los registros asirios del siglo VII[90]. Además, la descripción de las guerras de David revela realidades del siglo IX[91], completamente incompatibles con la escena del siglo X a.C. En cualquier caso, lo más importante de todo es el hecho de que la "Historia del ascenso al poder de David" y la "Historia de la Sucesión" no pudieron ser puestas por escrito antes de la espectacular expansión de la escritura en Judá en la segunda mitad del siglo VIII a.C.

Como hemos enfatizado más arriba, esto está estrechamente conectado con el advenimiento de una completa estatalidad en Judá, tal como lo indica una amplia gama de evidencias arqueológicas. Ésta incluye el crecimiento de Jerusalén como un centro urbano de importancia, la dramática expansión de la población judaíta, y el establecimiento de una burocracia centralizada que requería la extensión de la escritura y de la actividad escribal. Nada de esto es visible antes de fines del siglo VIII a.C. A lo largo de un siglo de excavaciones arqueológicas en Jerusalén y virtualmente en cada colina importante en el área rural de Judá, se ha fracasado a la hora de encontrar alguna cantidad significativa de material escrito antes de este período. E incluso la actividad escribal y el uso extendido de la escritura, que comenzaron en Judá a fines del siglo VIII, se expandieron significativamente sólo en el siglo VII a.C.[92]. Por lo tanto, la datación de la aparición de la literatura histórica en Israel y el origen de la historiografía en la tradición occidental[93] hacia el siglo X a.C. en Jerusalén debería ser descartada sin vacilación. En el siglo X a.C. no hay signos de actividad escribal de importancia; Jerusalén no era más que una pequeña aldea remota con una población de unos pocos cientos de personas; y Judá no tenía más que unas pocas aldeas con una población de unos pocos miles de habitantes[94].

La teoría de la *apología* es también problemática tanto en sus fundamentos motivacionales como en los cronológicos. Fracasa al tratar con una cuestión clave. La mayor parte de las acusaciones contra David tienen que ver con figuras del norte, no necesariamente con la gente directamente relacionada con la dinastía davídica o con los círculos judaítas: ¿por qué el autor debería haberse ocupado de ellas? En un gran imperio davídico/salomónico, ¿por qué debería alguien preocuparse

90 Schniedewind (1998).

91 Na'aman (2002b).

92 Jamieson-Drake (1991); Schneidewind (2004).

93 En este sentido, von Rad (1966, 176-204).

94 Finkelstein (2001); Ussishkin (2003a).

por acusaciones relacionadas con el pequeño territorio de los saúlidas? En otras palabras, ¿por qué el autor incluyó este material en su historia? ¿Por qué no fue simplemente eliminado, como lo fue en los libros de Crónicas siglos más tarde? Así pues, el criterio fundamental para datar la historia de los tempranos davídidas debería ser: ¿cuál es el período al que más se ajusta la compilación de una saga que tiene en cuenta tradiciones negativas del norte sobre el fundador de la dinastía de Jerusalén? ¿Cuál es el período en el cual el autor, con toda seguridad un judaíta, necesitaba refutar estas tradiciones con una *apología*, sin estar en condiciones de ignorarlas?

Estos textos no pueden ser datados en fecha muy tardía, ya que es bastante obvio que pasaron por una redacción deuteronómica a fines del siglo VII[95]. Por lo tanto, el único lapso cronológico que queda para su composición inicial es la segunda mitad del siglo VIII y la primera mitad del siglo VII a.C. Si tomamos en consideración la situación histórica general, el período más razonable para la composición escrita inicial de la "Historia del ascenso al poder de David" y de la "Historia de la Sucesión" es a fines del siglo VIII a.C., tras la caída del norte, cuando la población de Judá aumentó de modo espectacular, incluyendo a un gran número de refugiados israelitas[96]. Paralelamente a la centralización del culto judaíta en Jerusalén, que incluyó el rechazo al templo de Betel, la familia real judaíta y su séquito tenían un significativo interés en un proyecto de fortalecimiento del poder de la dinastía uniendo a las poblaciones del norte y del sur en torno del rey davídico. Para ello, necesitaban reconciliar dos tradiciones enfrentadas en relación con los primeros días de la dinastía de Jerusalén: por un lado, las tradiciones positivas del sur sobre David, el fundador de su dinastía, y sobre Salomón, el constructor de su templo, y por el otro lado, las tradiciones críticas del norte, que preservaban memorias del mismo período temprano, pero desde una perspectiva claramente saúlida[97].

Como hemos visto más arriba, existen buenas razones para suponer que muchos de los habitantes del norte que vivían en Judá provenían del sur de Samaria. Ésta fue precisamente el área en donde emergieron

---

95 Para la datación pre-deuteronómica de la mayor parte del material de Samuel, véase Halpern (2001, 57-72).

96 Sobre fines del siglo VIII como una fecha crucial para la compilación de la literatura bíblica, véase Schniedewind (2004).

97 La recopilación de los libros de los cuatro profetas del siglo VIII –dos del norte y dos del sur– también puede haber tenido lugar en este mismo período –Schniedewind (2004, 85).

las primeras jefaturas septentrionales y en donde muy probablemente conservaron su poder las tradiciones saúlidas. Así, se hacía un intento por reconciliar las tradiciones llevadas a Judá por una importante población inmigrante, con las tradiciones reales locales de la dinastía davídica. La "Historia del ascenso al poder de David" y la "Historia de la Sucesión" fueron puestas por escrito con el objetivo de justificar el dominio de una casa real establecida por David y continuada por la línea de su hijo Salomón. El o los autores no eliminaron las tradiciones septentrionales porque no pudieron; debían complacer a la amplia población del norte en Judá[98]. En lugar de ignorar las acusaciones del norte, el o los autores las incluyeron en la historia, pero al mismo tiempo las contestaron con el fin de justificar a David en casi todas sus graves injusticias. La gran *apología* fue por lo tanto un instrumento de reconciliación entre el sur y el norte *dentro* de Judá, y un vehículo para el surgimiento de la ideología panisraelita. Éste fue el momento en el que el concepto de la Monarquía Unida adquirió una importancia sin precedentes y su centralidad fue retroproyectada hacia el pasado lejano. Pero su motivación era la creación de una Monarquía Unida *dentro* de las fronteras de Judá, y de ningún modo en todos los territorios ex israelitas, que estaban bajo el dominio directo de Asiria.

## Conclusión

A fines del siglo VIII, Judá experimentó una profunda transformación pasando de ser un territorio tribal escasamente poblado gobernado desde una pequeña aldea de las tierras altas a ser un Estado burocrático con una población numerosa y una capital grande, elaborada y fortificada. Esta transformación fue acompañada y fomentada por los comienzos del uso extendido de la escritura y un espectacular incremento de la actividad escribal. El cambio crucial en Judá se debió a dos procesos: la incorporación del reino en la economía global asiria y la caída del Reino del Norte, que envió un torrente de refugiados al Sur. La demografía, la sociedad y la economía de Judá se vieron alteradas para siempre, dado que su población incluía ahora a un número muy significativo de israelitas, un gran centro urbano y una próspera economía estrechamente vinculada con las redes de intercambio regional. Enfrentándose con estos desafíos, la dinastía davídica buscó "reformular" la nación uniendo a los

98 Para la necesidad de respetar las tradiciones de los refugiados del norte, véase también Schniedewind (2004, 78, 191).

dos grupos poblacionales principales –judaítas e israelitas del norte– en una sola sociedad israelita. Éste –más que el propuesto llamamiento a los israelitas que vivían en la provincia asiria de Samaria– debe haber sido el principal estímulo que condujo al surgimiento de la idea panisraelita en Judá.

Para reformular la nación y fortalecer la autoridad y el prestigio de la familia real, la corte de Jerusalén se embarcó en dos proyectos ideológicos centrados en los conceptos de Templo y Dinastía. El rey, su séquito y sus aliados sacerdotales eliminaron los santuarios rurales y centralizaron el culto en el Templo de Jerusalén, debilitando la legitimidad y la autoridad religiosa de la aristocracia rural. Al mismo tiempo, la corte davídica patrocinó la autoría de la temprana "historia" de la dinastía davídica, fusionando las tradiciones antiguamente conflictivas del sur y del norte en una sola narrativa de la Monarquía Unida de Israel.

## Bibliografía


Aharoni, Y. (1968). "Arad: Its Inscriptions and Temple", *The Biblical Archaeologist* 31, 18-32.

Aharoni, Y. (1974). "The Horned Altar at Beersheba", *The Biblical Archaeologist* 37, 2-23.

Aharoni, Y. (1975a). "Excavations at Tel Beer-sheba, Preliminary Report of the Fifth and Sixth Seasons, 1973–1974", *Tel Aviv* 2, 146-68.

Aharoni, Y. (1975b). *Investigations at Lachish: The Sanctuary and Residency (Lachish V)*, Tel Aviv.

Avigad, N. (1983). *Discovering Jerusalem*, Nashville.

Avigad, N. y Sass, B. (1997). *Corpus of West Semitic Stamp Seals*, Jerusalem.

Barkay, G. (2000). "The Necropoli of Jerusalem in the First Temple Period", en Ahituv, S. y Mazar, A. (eds.), *The History of Jerusalem: The Biblical Period*, Jerusalem, 233-70 (hebreo).

Beit-Arieh, I. (1998). "The Excavations at Tel Malhata–An Interim Report", *Qadmoniot* 31, 30-39 (hebreo).

Beit-Arieh, I. (1999). *Tel 'Ira: A Stronghold in the Biblical Negev*, Tel Aviv.

Brandl, B. (en prensa). "Two Stamped Jar-Handles", en Finkelstein, I., Ussishkin, D. y Halpern, B. (eds.), *Megiddo IV: The 1998–2002 Seasons*, Tel Aviv.

Braun, R.L. (1977). "A Reconsideration of the Chronicler's Attitude Toward the North", *Journal of Biblical Literature* 96, 59-62.

Broshi, M. (1974). "The Expansion of Jerusalem in the Reigns of Hezekiah and Manasseh", *Israel Exploration Journal* 24, 21-26.

Broshi, M. y Finkelstein, I. (1992). "The Population of Palestine in Iron Age II", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 287, 47-60.

Bunimovitz, S. y Lederman, Z. (2001). “The Iron Age Fortifications of Tel Beth Shemesh: A 1990–2000 Perspective”, *Israel Exploration Journal* 51, 121-47.

Cahill, J.M. (2003). “Jerusalem at the Time of the United Monarchy: The Archaeological Evidence”, en Vaughn, A.G. y Killebrew, A.E. (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, Atlanta, 13-80.

Cantrell, D. y Finkelstein, I. (en prensa). “A Kingdom for a Horse: The Megiddo Stables and 8th Century BCE Israel”, en Finkelstein, I., Ussishkin, D. y Halpern, B. (eds.), *Megiddo IV: The 1998–2002 Seasons*, Tel Aviv.

Coogan, M.D., Exum, J.Ch. y Stager, L.E. (eds.) (1994). *Scripture and Other Artifacts Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville.

Dagan, Y. (1992). “The Shephelah during the Period of the Monarchy in Light of Archaeological

Excavations and Surveys” (tesis de maestría no publicada, Tel Aviv University [hebreo]).

Dagan, Y. (2000). “The Settlement in the Judean Shephela in the Second and First Millennia B.C.: A Test Case of Settlement Processes in a Geographical Region” (tesis de doctorado no publicada, Tel Aviv University [hebreo]).

Eitam, D. (1987). “Olive Oil Production during the Biblical Period”, en Heltzer, M. y Eitam, D. (eds.), *Olive Oil in Antiquity: Israel and Neighbouring Countries from Neolithic to Early Arab Period*, Haifa, 16-36.

Eitan-Katz, H. (1994). “Specialized Economy of Judah in the 8th–7th Centuries BCE” (tesis de maestría no publicada, Tel Aviv University [hebreo]).

Finkelstein, I. (1992). “Horvat Qitmit and the Southern Trade in the Late Iron Age II”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 108, 156-70.

Finkelstein, I. (1994). “The Archaeology of the Days of Manasseh”, en Coogan, M.D., Exum, J.Ch. y Stager, L.E. (eds.), *Scripture and Other Artifacts Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, 169-87.

Finkelstein, I. (1996). “The Archaeology of the United Monarchy: An Alternative View”, *Levant* 28, 177-87.

Finkelstein, I. (1999). “State Formation in Israel and Judah: A Contrast in Context, A Contrast in Trajectory”, *Near Eastern Archaeology* 62.1, 35-52.

Finkelstein, I. (2001). “The Rise of Jerusalem and Judah: The Missing Link”, *Levant* 33, 105-15.

Finkelstein, I. (2002). “Chronology Rejoinders”, *Palestine Exploration Quarterly* 134, 118-29.

Finkelstein, I., Lederman, Z. y Bunimovitz, S. (1997). *Highlands of Many Cultures: The Southern Samaria Survey, The Sites*, Tel Aviv.

Finkelstein, I. y Na’aman, N. (2004). “The Judahite Shephelah in the Late 8th and Early 7$^{th}$ Centuries BCE”, *Tel Aviv* 31, 60-79.

Finkelstein, I., Ussishkin, D. y Halpern, B. (eds.) (en prensa). *Megiddo IV: The 1998–2002 Seasons*, Tel Aviv.

Fried, L. (2002). “The High Places (*Bamôt*) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archaeological Investigation”, *Journal*

*of the American Oriental Society* 122, 1-29.

Geva, H. (2003). "Western Jerusalem at the End of the First Temple Period in Light of the Excavations in the Jewish Quarter", en Vaughn, A.G. y Killebrew, A.E. (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, Atlanta, 183-208.

Halpern, B. (1981). "Sacred History and Ideology: Chronicles' Thematic Structure–Identification of an Earlier Source", en Friedman, R.E. (ed.), *The Creation of Sacred Literature: Composition and Redaction of the Biblical Text*, Berkeley, 35-54.

Halpern, B. (1991). "Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century BCE: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability", en Halpern, B. y Hobson, D.W. (eds.), *Law and Ideology in Monarchic Israel*, Sheffield, 11-107.

Halpern, B. (2001). *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids.

Handy, L. (1988). "Hezekiah's Unlikely Reform", *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft* 100, 111-15.

Haran, M. (1978). *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the PriestlySchool*, Oxford.

Herzog, Z. (2001). "The Date of the Temple at Arad: Reassessment of the Stratigraphy and the Implications for the History of Religion in Judah", en Mazar, A. (ed.), *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 331, Sheffield, 156-78.

Herzog, Z. (2002a). "Water Supply at Tel Beersheba", *Qadmoniot* 35, 87-101 (hebreo).

Herzog, Z. (2002b). "The Fortress Mound at Tel Arad: An Interim Report", *Tel Aviv* 29, 3-109.

Herzog, Z., Aharoni, M., Rainey, A.F. y Moshkovitz, S. (1984). "The Israelite Fortress of Arad", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 254, 1-34.

Herzog, Z., Rainey, A.F. y Moshkovitz, S. (1977). "Stratigraphy at Beersheba and the Location of the Sanctuary", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 225, 49-58.

Herzog, Z. y Singer-Avitz, L. (2004). "Redefining the Center: The Emergence of the State in Judah", *Tel Aviv* 31, 209-44.

Jamieson-Drake, D.W. (1991). *Scribes and Schools in Monarchic Judah*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 109, Sheffield.

Japhet, S. (1985). "The Historical Reliability of Chronicles: The History of the Problem and its Place in Biblical Research", *Journal for the Study of the Old Testament* 33, 83-107.

Japhet, S. (1989). *The Ideology of the Book of Chronicles and its Place in Biblical Thought*, Frankfurt.

Japhet, S. (1993). *I & II Chronicles: A Commentary*, Louisville.

Katz, H. (2001). "Main Aspects in the Economy of Judah during the 9th–Beginning of the 6th Centuries BCE"

(tesis de doctorado no publicada, Bar Ilan University [hebreo]).

Keys, G. (1996). *The Wages of Sin: A Reappraisal of the 'Succession Narrative'*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 221, Sheffield.

Kletter, R. (1998). *Economic Keystones: The Weight System of the Kingdom of Judah*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 276, Sheffield.

Knauf, E.A. (2000). "Jerusalem in the Late Bronze and Early Iron Ages: A Proposal", *Tel Aviv* 27, 75-90.

Knauf, E.A. (2003). "Who Destroyed Beersheba II?",en Hübner, U. y Knauf, E.A. (eds.), *Kein Land für sich allein, Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnari für Manfred Weippert zum 65*, Orbis Biblicus et Orientalis 186, Freiburg, 181-95.

Lowery, R.H. (1991). *The Reforming Kings: Cults and Society in First Temple Judah*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 120, Sheffield.

Maeir, A.M. (2001). "The Philistine Culture in Transformation: A Current Perspective Based on the Results of the First Seasons of Excavations at Tell es-Safi/Gath", en Maeir, A.M. y Baruch, E. (eds.), *Settlement, Civilization and Culture: Proceedings of the Conference in Memory of David Alon*, Ramat Gan, 111-29 (hebreo).

Maeir, A.M. y Ehrlich, C.S. (2001). "Excavating Philistine Gath", *Biblical Archaeology Review* 27, 22-31.

Mazar, A. (1997). "Iron Age Chronology: A Reply to I. Finkelstein", *Levant* 29, 155-65.

Mazar, A. y Panitz-Cohen, N. (2001). *Timnah (Tel Batash) II: The Finds from the First Millennium BCE*, Jerusalem.

Mazar, E. (2006). "Did I Find King David's Palace?", *Biblical Archaeology Review* 32.1, 16-27, 70.

McCarter, K.P. (1980). "The Apology of David", *Journal of Biblical Literature* 99, 489-504.

McKay, J. (1973). *Religion in Judah under the Assyrians*, Naperville.

Na'aman, N. (1991). "The Kingdom of Judah under Josiah", *Tel Aviv* 18, 3-71.

Na'aman, N. (1995). "The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in the Light of Historical and

Archaeological Research", *Zeitschrift fur die Alttestamentliche Wissenschaft* 107, 179-95.

Na'aman, N. (1996). "The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century B.C.E.", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 304, 17-27.

Na'aman, N. (1999). "No Anthropomorphic Graven Image", *Ugarit-Forschungen* 31, 391-415.

Na'aman, N. (2001). "An Assyrian Residence at Ramat Rahel?", *Tel Aviv* 28, 260-80.

Na'aman, N. (2002a). "The Abandonment of Cult Places in the Kingdoms of Israel and Judah as Acts of Cult Reform", *Ugarit-Forschungen* 34, 585-602.

Na'aman, N. (2002b). "In Search of Reality Behind the Account of David's Wars with Israel's Neighbours", *Israel Exploration Journal* 52, 200-24.

Na'aman, N. y Zadok, R. (1988). "Sargon II's Deportations to Israel and Philistia", *Journal of Cuneiform Studies* 40, 36-46.

Na'aman, N. y Zadok, R. (2000). "Assyrian Deportations to the Province of Samaria in the Light of the Two Cuneiform Tablets from Tel Hadid", *Tel Aviv* 27, 159-88.

Naveh, J. (1982). *The Early History of the Alphabet*, Jerusalem.

Nicholson, E.W. (1967). *Deuteronomy and Tradition*, Oxford.

Ofer, A. (1994). "'All the Hill Country of Judah': From a Settlement Fringe to a Prosperous Monarchy", en Finkelstein, I. y Na'aman, N. (eds.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jerusalem, 92-121.

Pury, A. de y Römer, T. (2000). *Die Sogenannte Thronfolgegeschichte Davids: neue Einsichten und Anfragen*, Freiburg.

Rad, G. von (1966). "The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel", en *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, Edinburgh, 176-204 (ed. original: "Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel", *Archiv für Kulturgeschichte* 32, 1944: 1-42).

Rainey, A.F. (1994). "Hezekiah's Reform and the Altars at Beer-sheba and Arad", en Coogan, M.D., Exum, J.Ch. y Stager, L.E. (eds.), *Scripture and Other Artifacts Essays on the Bible and Archaeology in Honor of Philip J. King*, Louisville, 333-54.

Rainey, A.F. (1997). "The Chronicles of the Kings of Judah: A Source Used by the Chronicler", en Graham, M.P. (ed.), *The Chronicler as Historian*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 238, Sheffield, 30-72.

Reich, R. y Shukron, E. (2003). "The Urban Development of Jerusalem in the Late Eight Century B.C.E.", en Vaughn, A.G. y Killebrew, A.E. (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, Atlanta, 209-18.

Renz, J. (1995). *Die Althebräischen Inschriften*. I. *Text und Kommentar*, Darmstadt.

Rost, L. (1982). *The Succession to the Throne of David*, Sheffield (ed. original: *Die Überlieferung von der Thronachfolge Davids*, Stuttgart, 1926).

Rowley, H.H. (1962). "Hezekiah's Reform and Rebellion", *Bulletin of the John Rylands Library* 44, 395-431.

Sass, B. (1993). "The Pre-Exilic Hebrew Seals: Iconism vs. Aniconism", en Sass, B. y Uehlinger, C. (eds.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*, Freiburg, 194-256.

Schniedewind, W.M. (1998). "The Geopolitical History of Philistine Gath", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 309, 69-77.

Schniedewind, W.M. (2004). *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge.

Shiloh, Y. (1984). *Excavations at the City of David*, Qedem 19, Jerusalem.

Singer-Avitz, L. (1999). "Beersheba–A Gateway Community in Southern Arabian Long-Distance Trade in the Eight Century B.C.E.", *Tel Aviv* 26, 3-74.

Singer-Avitz, L. (2002). "Arad: The Iron Age Pottery Assemblages", *Tel Aviv* 29, 110-214.

Steiner, M. (1994). "Re-dating the Terraces of Jerusalem", *Israel Exploration Journal* 44, 13-20.

Steiner, R.C. (1991). "The Aramaic Text in Demotic Script: The Liturgy of a New Year's Festival Imported from Bethel to Syene by Exiles from Rash", *Journal of the American Oriental Society* 111, 362-63.

Steiner, R.C. (2003). "The Evidence from Kenyon's Excavations in Jerusalem: A Response Essay", en Vaughn, A.G. y Killebrew, A.E. (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, Atlanta, 347-64.

Swanson, K.A. (2002). "A Reassessment of Hezekiah's Reform in Light of Jar Handles and Iconographic Evidence", *Catholic Biblical Quarterly* 64, 460-69.

Throntveit, M.A. (2003). "The Relationship of Hezekiah to David and Solomon in the Books of Chronicles", en Graham, M.P., McKenzie, S.L. y Knoppers, G.N. (eds.), *The Chronicler as Theologian: Essays in Honor of Ralph W. Klein*, Journal for the Study of the Old Testament Sup. 371, London, 105-21.

Ussishkin, D. (1977). "The Destruction of Lachish by Sennacherib and the Dating of the Royal Judean Storage Jars", *Tel Aviv* 4, 28-60.

Ussishkin, D. (1982). *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Tel Aviv.

Ussishkin, D. (1983). "Excavations at Tel Lachish 1978–1983: Second Preliminary Report", *Tel Aviv* 10, 97-175.

Ussishkin, D. (1988). "The Date of the Judaean Shrine at Arad", *Israel Exploration Journal* 38, 142-57.

Ussishkin, D. (1993). *The Village of Silwan: The Necropolis from the Period of the Judean Kingdom*, Jerusalem.

Ussishkin, D. (1996). "Excavations and Restoration Work at Tel Lachish 1985–1994: Third Preliminary Report", *Tel Aviv* 23, 3-60.

Ussishkin, D. (2003a). "Solomon's Jerusalem: The Text and the Facts on the Ground", en Vaughn, A.G. y Killebrew, A.E. (eds.), *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, Atlanta, 103-15.

Ussishkin, D. (2003b). "The Level V 'Sanctuary' and 'High Plac' at Lachish", en den Hertog, C.G.,

Hübner, U. y Münger, S. (eds.), *Saxa Loquentur Studien zur Archäologie Palästinas/Israels, Festschrift für Volkmar Fritz*, Münster, 205-11.

Vaughn, A.G. (1999). *Theology, History, and Archaeology in the Chronicler's Account of Hezekiah*, Atlanta.

Vaughn, A.G. y Killebrew, A.E. (eds.) (2003). *Jerusalem in Bible and Archaeology: The First Temple Period*, Atlanta.

Weinfeld, M. (1964). "Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy", *Journal of Near Eastern Studies* 23, 202-12.

Williamson, H.G.M. (1977). *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge.

Williamson, H.G.M. (1991). "The Temple in the Books of Chronicles", en Horbury, W. (ed.), *Templum amicitiae: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*, Journal for the Study of the New Testament Sup. 48, Sheffield, 15-31.

Zertal, A. (1989a). “The Wedge-Shaped Decorated Bowl and the Origin of the Samaritans”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 276, 77-84.

Zertal, A. (1989b). “The Pahwah of Samaria (Northern Israel) during the Persian Period: Types of Settlement, Economy, History and New Discoveries”, *Transeuphratène* 2, 9-30.

Zertal, A. (1992). *The Manasseh Hill Country Survey: The Shechem Syncline*, Haifa (hebreo).

Zertal, A. (1993). “The Mount Manasseh (Northern Samaria Hills) Survey”, *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 4, 1311-12.

Zertal, A. (1996). *The Manasseh Hill Country Survey: The Eastern Valleys and the Fringes of the Desert*, Haifa (hebreo).

Zertal, A. (2003). “The Province of Samaria (Assyrian Samerina) in the Late Iron Age (Iron Age III)”, en Lipschits, O. y Blenkinsopp, J. (eds.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake, 377-412.

Zimhoni, O. (1997). *Studies in the Iron Age Pottery of Israel: Typological, Archaeological and Chronological Aspects*, Tel Aviv.

*José das Candeias Sales* / Universidade Aberta-Centro de Historia da Universidade de Lisboa

# LA REFUNDACIÓN DEL ESTADO EGIPCIO EN LA ÉPOCA PTOLEMAICA

## Introducción

Como todos los reinos helenísticos fundados después de la fragmentación del imperio de Alejandro Magno, el Estado ptolemaico resultó, en el fondo, de la creación y funcionamiento de un conjunto de instituciones centralizadas y autónomas destinadas a garantizar el ejercicio del control, de la explotación y de la coerción sobre el territorio egipcio, teniendo al rey como centro del sistema. El complejo aparato burocrático-administrativo, con estructuras de control más o menos evolucionadas desde el punto de vista militar y económico-financiero, es el ejemplo más conocido de esta realidad. Hay también, sin embargo, paralelamente a esta vertiente más práctica, una fuerte vertiente ideológica, de idealización del poder, no menos significativa en términos de consecuencias, que fue paulatinamente construida por los primeros Ptolomeos.

Entre la muerte de Alejandro Magno, en 323 a.C., y antes de la efectiva implantación de la dinastía Lágida, en 305 a.C., Egipto fue entregado a Ptolomeo, que, como sátrapa, ejerció su poder en nombre de Filipo III Arrideo (323-317 a.C.) y de Alejandro IV Aigos (317-311/305 a.C.), los dos últimos soberanos de la dinastía Argéada, respectivamente medio-hermano e hijo de Alejandro.

El recorrido político de Ptolomeo, hijo de Lago, de ambicioso sátrapa a *basileus* (323-305 a.C.), denota una sabia gestión de su participación en los conflictos político-militares de los diádocos de Alejandro y patenta una firme determinación en la prosecución de un proyecto independentista para Egipto, verdaderamente un nuevo Estado refundado[1].

---

1 Aún antes de asumir la satrapía de Egipto, Ptolomeo fue uno de los protagonistas de las profundas alteraciones que barrieron el mundo mediterráneo oriental y el Medio Oriente los siglo IV y III a.C., como compañero y general de Alejandro el Grande (cf. Bingen, 2007, 15). Después de la muerte de Alejandro, su ambición estaba orientada a la conquista de la independencia de Egipto: "La historia de Ptolomeo después de la muerte de Alejandro es la de un ambicioso y poderoso sátrapa, un sátrapa que de inmediato obtuvo su independencia" (Bingen, 2007, 23).

Para alcanzar sus objetivos, Ptolomeo entró, ineludiblemente, en choque con los otros generales de Alejandro, guerreando con unos y estableciendo pactos y alianzas con otros, en el sentido de alcanzar sus designios. Después de obtener Egipto, toda su actividad se desarrolló en el sentido de garantizar la autonomía política de su espacio territorial, ampliándolo con otras posesiones en el exterior[2].

El "oportunismo inteligente" de Ptolomeo I al adoptar la solución monárquica, con un pragmatismo helénico en toda la línea, excluyó las opciones imperiales unitarias más idealistas e hizo de "su" Egipto un país a la medida de sus gustos e intereses. Equilibrio, moderación, tolerancia y conciliación en la relación con el sacerdocio y la aristocracia indígenas son actitudes internas complementarias y simultáneas del vigoroso impulso de conquista, posesión y dominación de territorios característicos de su política externa. En ambos casos, se trató de una conducción política segura y planeada[3].

Los cerca de setenta años que median entre su abdicación en favor de Ptolomeo II (285 a.C.) y la batalla de Rafia (217 a.C.), en el reinado de Ptolomeo IV Filopator, genéricamente los reinados de Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) y de Ptolomeo III Evergetes I (246-221 a.C.), son de franco desarrollo y prosperidad de Egipto, a nivel interno, y de una segura hegemonía, a nivel externo[4]. Es una época en que el helenismo permanece en estado casi puro, en que los Ptolomeos buscaron asegurar toda la seguridad estratégica y económica para su reino y en que Egipto es, incuestionablemente, el más rico, próspero y activo de los reinos helenísticos recién creados[5].

Es la "época de oro" de la monarquía lágida, en el plan de las realizaciones materiales y espirituales. La fuerte presencia en la escena internacional le permitía arbitrar todos los asuntos de la parte oriental del Mediterráneo e intervenir activamente en el campo militar en la defensa o expansión de sus intereses, proclamando ideas de dominación y supremacía universal, a partir del centro de la economía-mundo de la época que era la ciudad de Alejandría.

El "Egipto" de los Lágidas es un concepto que tiene un sentido propio, en la medida en que excede los territorios que normalmente están asociados al término geográfico en las épocas más antiguas o en

---

2 Cf. Bagnall (1976, 1); Hölbl (2001, 20-24); Bingen (2007, 23, 24).

3 Debido a su acción política, Bingen (2007, 15 y 24) llama a Ptolomeo I "hombre hecho a sí mismo" (*self-made man*) y "hombre inteligente" (*wise man*).

4 Cf. Hölbl (2001, 48-51).

5 Cf. Ager (2004, 66-74).

la actualidad. El territorio de los Lágidas es, por lo tanto, más extenso que las áreas localizadas en el continente africano.

Producto directo de las relaciones político-militares-diplomáticas, el espacio territorial lágida fue un área en permanente mutación, del que la Cirenaica y Chipre, además del Egipto propiamente dicho, formaban parte integrante. No obstante, para determinadas épocas, sobre todo los reinados del siglo III a.C., algunos enclaves en el Mediterráneo centro-oriental y en Asia Menor (Cilicia, Licia, Caria, etc.) y en el corredor siro-palestino (Tiro, Palestina, Gaza, etc.) también son comprendidos por la designación de "Egipto" ptolemaico.

El principio regulador de la relación entre el rey y el territorio en el periodo ptolemaico establece que es aquél el que hace a éste y no lo contrario[6]. La autoridad real se basaba en los altos hechos y virtudes personales y no en la posesión de un territorio geográficamente circunscrito. El control y la ampliación de los territorios eran, en sí mismos, la demostración práctica de las vertientes inherentes al carisma real.

Esta concepción de que es el rey el que hace el reino, heredada de los tiempos de Alejandro, era completamente distinta de la vertiente egipcia inherente a la concepción de realeza, que hacía del *per aá* un *nesu bit*: el faraón era asumidamente "rey del Alto y del Bajo Egipto"; el control sobre las Dos Tierras hacía de él un rey.

A pesar de que hayan sido reyes en Egipto, los Ptolomeos nunca se definieron específicamente por ser "reyes de Egipto" o "reyes de los egipcios". Su visión era mucho más amplia, en términos territoriales y en términos demográficos. La ideología real y la acción de los sacerdotes egipcios era, sin embargo, la de aproximar estos dos conceptos.

Cualquier tentativa de explicitar la naturaleza del Estado lágida de los siglos IV al I a.C. tiene que aceptar justamente tres premisas esenciales: la primera, que el Estado lágida sólo existe por la figura del rey que lo gobierna (monarquía personal); la segunda, que el soberano lágida no ignoró las tradiciones locales egipcias (monarquía "histórica"); la tercera, que hay una tensión permanente entre cambio y continuidad resultante de las dimensiones macedónica y egipcia del poder (monarquía multicultural). La adhesión de las comunidades de súbditos y la imposición de la autoridad real resultan, en gran medida, de la capacidad de los soberanos para sintetizar, en la medida de lo posible, los heterogéneos usos y concepciones reales que en ellos convergían.

---

6 Cf. Humbert (1997, 160); Grant (1982, 39); Gaudemet (1967, 224); Préaux (1978, 186-87).

Sin poder traicionar a sus seguidores greco-macedónicos, pero teniendo que agradar a sus súbditos egipcios, la monarquía lágida se vio obligada a gestionar prudentemente las diferentes sensibilidades y a desarrollar estrategias de poder tendientes a extender de forma consistente su dominación política.

Vamos aquí a realzar algunas de esas estrategias que denotan, cada una a su modo, la atención del poder real lágida por las particularidades culturales de sus súbditos y la naturaleza más profunda de ese poder en el sentido de promover y alcanzar una verdadera refundación del Estado egipcio, adaptado al nuevo contexto (cosmopolita, urbano y monetario) y a los nuevos desafíos y a las nuevas exigencias que establecía (aceptación y legitimación dinástica, yuxtaposición socio-demográfica y coexistencia político-cultural de las poblaciones).

## La restitución de objetos sagrados robados por los persas

El texto jeroglífico de la estela llamada "del sátrapa", datada hacia 311 a.C. (séptimo y último año del reinado de Alejandro IV, aunque la ficción de la dinastía Argéada lo haya mantenido en Egipto hasta 305 a.C.), al enfatizar las cualidades y los hechos de Ptolomeo, hijo de Lago, sátrapa-delegado en Egipto, enumera las obligaciones religiosas de los gobernantes al mencionar la recuperación y otorgamiento a los templos nacionales de antiguas imágenes y objetos sagrados pillados por los invasores del pasado:

> "(...) Él trajo las imágenes de las divinidades que habían sido encontradas en Asia, así como todos los utensilios sagrados y los libros que pertenecían a los templos de Egipto, y los colocó en sus antiguos lugares"[7].

La actitud de Ptolomeo denotaba una corrección de comportamiento, que revelaba el carácter monárquico, y que, así, explicaría ideológicamente la asunción *de iure* de un gobierno justo y apropiado ya ejercido *de facto*[8].

También la estela de Adulis (245 a.C.) alude a la conducta piadosa de Ptolomeo III Evergetes I en Asia central:

---

7 Cf. Bertrand (1992, 49). La traducción es nuestra.

8 La estela del sátrapa anuncia igualmente una restitución al clero de importantes territorios en el noreste del Delta. Cf. Bertrand (1992, 49); Bevan (1934, 46-49); Bingen (1976, 213).

> “Él cruzó el Éufrates, subyugando a la Mesopotamia, Babilonia, Susiana, Pérsida, Media y todo el restante territorio hasta la Bactriana, buscando todos los objetos sagrados que habían sido sacados de Egipto por los persas y trayéndolos de vuelta al país con todos los otros tesoros provenientes de esos lugares”[9].

Al mismo tiempo que capturaba en Susa y en Persépolis una parte de los tesoros persas que había escapado a Alejandro Magno, Ptolomeo III recuperaba un gran número de estatuas sagradas egipcias que Cambises había saqueado en Egipto cerca de tres siglos antes, restableciendo así el “orden” (*maat*) perdido. Egipto salía del caos persa y entraba, de nuevo, en una relación cósmica maática, por intercesión directa del faraón lágida.

Subrayando la importancia que el clero confería a estas actitudes reales, el decreto de Canopo, de 238 a.C., vuelve a mencionar la expedición asiática del rey y sus consecuencias:

> “(...) y que las estatuas sagradas, llevadas hacia fuera del país por los persas, fueron, como resultado de la expedición al exterior, salvadas por el rey, traídas de vuelta a Egipto y devueltas a los santuarios de donde habían sido llevadas originalmente”[10].

La restitución al clero egipcio, por parte de los reyes lágidas, de objetos sagrados recuperados era entendida como una demostración de enorme consideración para con los dioses egipcios y, por añadidura, para con sus representantes terrestres, los sacerdotes, al mismo tiempo que definía el carácter del propio rey.

Paralelamente, en la senda de lo que Alejandro Magno había hecho, los Ptolomeos optaron por una política religiosa de respeto por el culto de los animales sagrados de los grandes dioses de Egipto. En clara ruptura con el comportamiento de los aqueménidas, responsables por la perpetración de graves profanaciones religiosas (destrucción y expolio de recintos cultuales, asesinato de la hipóstasis divina más importante del país en la época, el buey Apis, del carnero de Mendes, Banebdjedet, y tal vez del toro Mnevis[11]), los Ptolomeos mostraban a la población y a la élite dirigente religiosa que iniciaban una nueva era, que, de hecho,

---

9 Cf. OGIS 54; Bagnall y Derow (1981, 50); Bertrand (1992, 103, 104).

10 Cf. Bernand (1992a, 22). Véase otra copia del mismo decreto en Bernand (1992b, 28 líneas 10 y 11). La traducción es nuestra.

11 Estas acciones son atribuidas tanto a Cambises como a Artajerjes III Ocos.

marcará todo el Periodo Ptolemaico, de respeto por las tradiciones religiosas egipcias y de defensa de las diferencias culturales[12].

Así se reelaboraron las obligaciones cultuales que, convencionalmente, debían integrar el ideario regio lágida. El rey lágida, al aceptarlas como elemento integrante de su propia vivencia de la monarquía en Egipto, estaba ocupando el espacio cultual antes llenado por los faraones autóctonos. El objetivo esencial de los primeros Ptolomeos era no aparecer a los ojos de los autóctonos como dominadores extranjeros. Simultáneamente, reforzaban los aspectos simbólicos del orden restablecido, es decir, los de un Estado refundado y funcional.

Tomando como ejemplo lo que habían hecho sus antecesores lágidas, también Ptolomeo IV Filopator bendijo los templos egipcios con las divinas imágenes recuperadas en Siria y en la Fenicia de la Cuarta Guerra de Siria (219-217 a.C.) y que, en otros tiempos, habían sido llevadas por los medos invasores de Egipto.

El texto demótico de la copia de Pithom del decreto trilingüe en honra del rey, elaborado en Menfis, refiere explícitamente el celo real:

> "Las momias de los animales sagrados que fueron encontradas en Palestina fueron por él transportadas a Egipto y se realizaron sus honorables funerales, siendo después depositadas en sus sepulcros. (...) se preocupó seriamente de las estatuas divinas que habían sido llevadas fuera de Egipto, en el país de los asirios y el país de los fenicios, en la época en que los medos habían devastado los templos de Egipto. Él ordenó que fueran buscadas con celo. Las que fueron encontradas (...) fueron traídas para Egipto (...) y fueron restauradas en los templos de donde habían sido llevadas anteriormente"[13].

La práctica cultual asumida y valorada por los soberanos lágidas de restituir objetos sagrados a los templos egipcios facilitó la regeneración de los valores religiosos y nacionales egipcios, mientras para la monarquía constituía un arma política de gran importancia por la promoción de legitimidad y sacralidad de los reyes que significaba.

La preocupación de recoger y devolver los objetos litúrgicos a sus antiguos detentadores era reveladora de la necesidad profunda que los reyes lágidas sentían de legitimar su acceso al trono de los faraones, comportándose como auténticos reyes a la manera antigua, y de cómo

---

12 Cf. Hölbl (2001, 84-87); Serrano Delgado (2004, 31-52). Como escribe Hölbl (2001, 81): "La expulsión de los persas adquirió eventualmente el mismo significado ideológico que el destierro de los hicsos antes que ellos".

13 Traducción nuestra a partir de cita en Bevan (1934, 264), y en Bertrand (1992, 104).

identificaban claramente a los sacerdotes locales como la fuerza viva de las Dos Tierras, capaz de hacer que fueran aceptados por parte de la población nativa[14].

Ampliando el odio de los nativos hacia los persas, sentido especialmente por el clero egipcio, los Ptolomeos lo explotaron en provecho propio. En este sentido, el odio a los antiguos invasores y saqueadores persas fue un instrumento de propaganda política, quizá aun una creación consolidada por los Lágidas[15].

Incluso dudando críticamente de la versión de las fuentes e independientemente de la cantidad de estatuas divinas recuperadas en Persia por varios de los soberanos lágidas, debemos aceptar que éstos utilizaron la aversión a la ocupación y a la actuación persa bajo dos registros diferentes, que acabaron por superponerse: por sus acciones piadosas, se alejaban de ese tipo de dominación y, en consecuencia, se granjeaban algún favor popular y clerical; por las mismas acciones, reclamaban directamente la "sucesión" de los antiguos faraones egipcios, es decir, se comportaban como refundadores y continuadores del Estado egipcio.

Las prácticas reales constituyentes de la vida religiosa egipcia (prebendas, beneficios, exenciones y privilegios concedidos a los sacerdotes y sus dioses) estaban aparentemente garantizadas por los Lágidas a los templos del país, debido al propio aprovechamiento político que aspiraban alcanzar con ellas.

Reyes extranjeros como otros del pasado, los Lágidas mostraban con sus actitudes un comportamiento radicalmente diferente, respetando dioses y sacerdotes, en suma, respetando la cultura nacional egipcia. Alejándose de aquéllos, se aproximaban al ideal de faraón que la mentalidad egipcia reconocía y aceptaba.

## El establecimiento del culto de Estado en torno a Serapis

Situada geográfica e históricamente en la frontera de dos mundos, la ciudad de Alejandría poseía un clima eminentemente propicio para las fuertes antítesis étnico-político-sociales, pero, simultáneamente, esa

14 Cf. Hölbl (2001, 89); Bingen (2007, 29).

15 Ya las dinastías XXVIII y XXIX habían utilizado el odio a los persas como instrumento de propaganda política, pero la restitución de los objetos sagrados robados hecha por los primeros Ptolomeos añadía hechos sustantivos a ese combate ideológico. Ese odio a los persas, el enemigo común, "había facilitado" la conquista de Egipto por Alejandro Magno, por eso reconocido como "libertador" y no como otro conquistador más. Cf. Hölbl (2001, 78).

condición era favorable a la aparición, por ejemplo, de dioses de carácter "universal". Fue, efectivamente, en la Alejandría ptolemaica, en el siglo III a.C., que se elaboró una imagen diferente, compleja y sutil de las antiguas divinidades egipcias, nacida del encuentro entre la religión tradicional egipcia y las técnicas y modos de expresión oriundos de Grecia[16].

El poder político acogido en Alejandría buscó crear condiciones para que los inmigrantes tuvieran un centro de interés religioso en su nueva residencia que no les fuera extraño (como serían, por ejemplo, las divinidades zoomorfas o híbridas de la antigua religión faraónica), sino familiar (destacando el aspecto antropomorfo de sus dioses[17]), al mismo tiempo que buscaba satisfacer el profundo y ancestral sentimiento de religiosidad de los nativos, habitualmente muy vueltos hacia las nociones de vida eterna y de magia. El caso más relevante de esta yuxtaposición religiosa se dio con el dios Serapis, creado por los primeros Ptolomeos, que, bajo iconografía helénica, congregaba la esencia teológica egipcia[18].

De hecho, en la nueva divinidad helénica convergían trazos del toro egipcio Apis que al morir se asimilaba a Osiris, así como semejanzas físicas, cualidades y poderes de los dioses griegos Zeus, Helios, Dioniso, Hades, Poseidón y Asclepio. Los aspectos de soberanía le eran conferidos por los dioses solares Zeus y Helios y también por Poseidón. De Dioniso, Apis y Osiris recibía los vectores de fertilidad agrícola del mundo natural. Hades, Asclepio y también Osiris le suministraban los elementos funerarios, asociados a la vida en el Más Allá, a la medicina y a la magia. Serapis reunía, por lo tanto, consistentes caracteres ctónicos y solares, presentes en las plasmaciones culturales de las poblaciones helénica y egipcia[19].

---

16 De ahí el significativo título de gloria que la ciudad adquirió y que proclamó para la posteridad como "la ciudad amada de los dioses" (cf. Sales, 2008, 57).

17 Dorothy J. Thompson (2004, 152) afirma explícitamente: "Los inmigrantes griegos preferían no obstante el aspecto más humano de sus dioses antes que las formas animales de los egipcios".

18 Se admite como "periodo posible" para la introducción en Alejandría del culto de Serapis o Sarapis (Σαραπις), dios benefactor y curativo, la última década de Ptolomeo I Sóter, sirviendo las fechas de 308 / 306 a.C. y 291 a.C. como arco cronológico, aunque algunos autores lo consideran plausible en el inicio del reinado de Ptolomeo II Filadelfo (cf. Stambaugh, 1972, 6). P. M. Fraser (1972, 267) opta por el periodo entre 286 y 278 a.C., o sea, final del reinado de Sóter / inicios del de Filadelfo, para la instalación y dedicación de la estatua de culto. Hay otra teoría que aboga que la responsabilidad de la creación del culto helenizado de Serapis debe ser atribuida al propio Alejandro Magno (cf. Durand, 1992, 247).

19 Cf. Sales (1999, 363, 364); Hölbl (2001, 100).

Entre las razones que justifican la creación y la elevación del culto de Serapis a dios principal de Alejandría parece contarse la necesidad de promover una coexistencia pacífica y positiva entre los grupos étnicos greco-macedónico y egipcio. A través de una divinidad híbrida, se intentó la eficaz superación de las diferentes –en sentido cultural– creencias de los diferentes grupos étnico-culturales. El Serapeum de Alejandría se instituyó en santuario multicultural, asentado precisamente en la yuxtaposición de las devociones con el objetivo de alcanzar una especie de conciliación y concordia religioso-social[20].

Al establecer a Serapis en la colina de Rakotis, Ra-Ked en egipcio (actual Amud es-Sawari), Ptolomeo I pensaba, ciertamente, en la Acrópolis de Atenas y seguía, al mismo tiempo, el consejo de Aristóteles, para quien el dios principal debía ser instalado en una localización más elevada: tal como Atenea presidía en Atenas, Serapis dominaba Alejandría. Alejandría era, también desde este punto de vista, la "nueva Atenas".

Independientemente del momento preciso en que el culto fue introducido –siempre, sin embargo, en el viraje de los siglos IV / III a.C.–, lo que es relevante es que los primeros reyes lágidas intentaron juiciosamente realizar la integración de las etnias culturales y cultuales de la ciudad a través del impulso de la religión, iniciando también en este aspecto una nueva era para el Estado egipcio.

El culto al dios Serapis se hizo el principal culto "nacional" de la dinastía reinante en el territorio egipcio y, como resultado de las nuevas construcciones sagradas realizadas por los Lágidas en sus posesiones exteriores, acabó por difundirse rápidamente, cual dios de aceptación universal, por toda la cuenca mediterránea, en una diáspora que alcanzaría la península ibérica y las islas británicas.

El mítico y primigenio casamiento entre Osiris-Isis de la tradición faraónica cedió lugar en los monumentos helenísticos a la inseparable pareja Serapis-Isis. La nueva pareja divina marcaría todo el periodo ptolemaico, granjeando la compañía de otros dioses del antiguo "círculo osiriano" (como Horpajard o Harpócrates, el "Horus niño", con

---

20 A Serapis fueron consagrados incontables templos (*Serapeum* o *Serapeion*) por todo el territorio egipcio. Los más conocidos son, indudablemente, los de Alejandría y de Menfis. Es también digno de referencia el de Canopo. El *Serapeum* de Alejandría, situado en el barrio suroeste de Rakotis, en la tradicional zona residencial de los egipcios, a poca distancia del centro cívico, era realmente un auténtico santuario multicultural: según dos rituales distinguidos, había dos cleros para oficiar el culto, uno griego y otro egipcio. Al parecer, la fundación del templo data de los reinados de Ptolomeo III Evergetes I (246-221 a.C.) y de Ptolomeo IV Filopator (221-204 a.C.), aunque se admita que el local ya estaba dotado de sacralidad desde los primeros tiempos de la ciudad.

Ptolomeo IV Filopator, y Anubis, el dios psicopompo), cuyos cultos se pasaron también a celebrar en el *Serapeum* de Alejandría. El culto a Isis, como expresión de la antigua religión egipcia, fue también siempre objeto de la política religiosa de los Lágidas[21].

En Alejandría, la antigua diosa egipcia asumiría funciones completamente inusitadas en el ámbito de sus atributos, como protectora de la navegación y de los marineros (*Isis Pharia*, "Isis, señora del mar"; *Isis Pelagia*, "Isis, diosa del mar" e *Isis Euploia*, "Isis de la feliz navegación"). Esta "nueva" Isis de Alejandría fue representada en ocasiones con ropajes griegos (*chiton* o *peplos* e *himation*), en ocasiones con vestimenta de origen egipcio, aunque bajo reinterpretación "a la griega"[22]. Su renovado y actualizado vestuario atestiguaba el nuevo periodo y fulgor de su existencia y el profundo proceso de helenización a la que fue sujeta.

Durante los Ptolomeos, en Alejandría, la "carrera" de Isis transcurrirá siempre un poco a la sombra de Serapis[23]. Sin embargo, en la *chôra* (la "tierra natal" de Isis, por así decirlo), Serapis nunca alcanzaría la devoción popular dedicada a la antigua diosa Isis, por lo menos por parte de la población indígena –la mayoría demográfica del país, no olvidemos. No es, por eso, de extrañar que haya muchas más estatuas de Isis que de Serapis[24]. Aun así, hay incontables testimonios del culto a Serapis, ya sean exvotos, o estatuas de diversos tipos (tallas, candelas, terracotas, bustos en mármol, grandes estatuas de madera, etc.), que señalan su relativo éxito popular, sobre todo en Alejandría.

Cuando creó a Serapis, un dios artificial, inventado, pero de enorme acogida universal[25], sincrético por naturaleza, el faraón Ptolomeo I Sóter buscó, simultáneamente, evitar que sus súbditos griegos se mostraran excesivamente permeables a los cultos tradicionales egipcios y que se conservaran, en lo esencial, dentro del espíritu de la *interpretatio graeca*, es decir, del antropomorfismo de las representaciones plástico-artísticas

---

21 Cf. Dunand (1973, 27).

22 En relación con los vestidos y los símbolos distintivos de Isis, véase Malaise (1997, 86, 98, 108 y 111). La antigua diosa egipcia conservará, sin embargo, algunos de sus antiguos atributos: corona, sistro, sítula y nudo isíaco en las vestimentas.

23 También en Canopo, Isis estaba conectada a Serapis, siendo venerada como "la conductora de las Musas". Cf. Bernand (1995, 84); Bernand (1996, 132).

24 Además de las representaciones bajo forma antropomórfica, Serapis e Isis son también figurados, sobre todo en el periodo romano, bajo forma animal: dos serpientes coronadas con sus respectivos atributos, evocando el aspecto de "buenos genios" y garantes de la prosperidad y fertilidad del suelo.

25 Paul Petit y André Laronde (1996, 78) lo consideran propiamente "el primer dios cuyo público fue universal".

y de la simbología inmanente del mundo helénico o helenizado. En este sentido, la creación del culto de Serapis contraría un poco la tesis de la liberalidad de los primeros Lágidas en relación con la religión tradicional egipcia[26].

Como (nuevo) dios tutelar de Alejandría, se pretendía que Serapis funcionara como elemento de unión de la población helénica y la egipcia, étnica y culturalmente bastante heterogéneas. Ése era, en efecto, uno de los objetivos iniciales de los procedimientos ptolemaicos: realizar la conciliación funcional de la historia política y cultural del joven mundo helenístico y de la historia cultural y política del viejo mundo egipcio. La religión constituyó entonces un territorio particularmente estimulante y prolífico para el encuentro de las etnias y de las culturas existentes en Egipto. Solamente los judíos de Alejandría escapaban a las atracciones de este sincretismo politeísta.

Nacido de una yuxtaposición de ideas y de concepciones egipcias y griegas, el culto de Serapis en la ciudad capital de los Ptolomeos respondió a la necesidad de armonización intercultural de las dos más importantes agrupaciones poblacionales de Alejandría y constituyó un factor de superación de las antítesis vencidos/vencedores, antiguos/modernos, autóctonos/extranjeros, no obstante desarrolladas con la ocupación griega de Egipto y que eran, en el viraje del siglo IV a.C., uno de los mayores problemas presentados al poder político.

El recurso a la religión, en este caso a la creación de un nuevo dios (Serapis), como agente moderador y modelador de la realidad social y como respuesta pragmática y eficaz a la complejidad étnica y cultural de la sociedad alejandrina, fue un hecho de profundo significado ideológico, que favoreció simultáneamente la preservación de las memorias y de las identidades de las dos culturas y la nueva dimensión social nacida de su ineludible coexistencia. La doble *facies* de la divinidad satisfacía a inmigrantes y nativos y permitía al poder político mantener su hegemonía de decisión sobre la vida colectiva, iniciando, realmente, una nueva era de convivencia de los distintos estratos de la sociedad alejandrina.

## La institución del culto real-dinástico

El culto de los soberanos, creado y patrocinado por la Casa Real lágida, con carácter oficial, fue una de las instituciones más innovadoras

---

26 Cf. Dunand y Zivie-Coche (1991, 214).

y más influyentes en la estructura política y mental que esta dinastía implantó en Egipto. La sacralización del poder monárquico alcanzada por esta vía expresó, al mismo tiempo, concepciones religiosas y políticas y la naturaleza más profunda de la propia realeza. Interesa sobre todo considerar su importancia ideológica, en la medida en que, siendo una actitud incentivada por los propios reyes, exploró y comprendió todas las valencias de los temas cultuales en torno a la figura real, tanto en la modalidad *ante mortem* como en la *post mortem*.

Se trató de una forma de devoción nacida intencionalmente de la iniciativa real, no habiendo ningún trazo de espontaneidad o de piedad personal popular conectado a su fomento y a su implementación[27]. Por sí sola, esta característica peculiar del culto de los soberanos enfatiza la programación y la utilización ideológica que le estuvieron asociadas y que condicionan su encuadramiento histórico y religioso.

En la evolución de esta práctica del culto de los soberanos deben reconocerse dos momentos distinguidos, pero complementarios: la comparación o la identificación del monarca con divinidades conocidas (sacralización) –momento más característico y frecuente– y la elevación del rey a una condición sobre-humana, destinatario de un culto regular (divinización).

Es muy significativo que esta práctica cultual, espuria y contraria a la propia concepción de la monarquía macedónica, de carácter nacional y personal, en la que el rey, como *primus inter pares*, no era objeto de ninguna forma de divinización, aprovechara, para implantarse, la plasmación cultural y mental egipcia, en la que el rey era, por la naturaleza de sus funciones, un dios (*praeparatio aegyptiaca*).

Mientras vivía, el antiguo faraón autóctono era objeto de culto en su calidad de *sa Re*, “hijo de Re (dios-Sol)”, y era considerado la encarnación viva de la divinidad tutelar, particularmente Horus, de quien, mitológicamente, había heredado el trono de Egipto; después de muerto, osirificado, era divinizado, recibía ofrendas (sobre todo alimentos y bebidas para su sostén en el Más Allá) y culto, siendo considerado un dios entre dioses[28].

En sólo dos generaciones, la práctica ganó consistencia y se fijó. En un primer momento, en la búsqueda de una legitimación “superior” para su linaje, Ptolomeo I Sóter inauguró el culto dinástico en torno a Alejandro el Grande, cuyo cuerpo había interceptado en Siria y había hecho

---

27 Cf. Dunand (1983, 47-56).

28 Cf. Hölbl (2001, 77).

desplazar hacia Egipto, primero hacia Menfis y luego hacia Alejandría. La posesión de los despojos del gran héroe macedónico representaba un talismán de extraordinario poder sobre los espíritus de la época[29].

A continuación, en 279-278 a.C., Ptolomeo II deificó a sus padres muertos (Ptolomeo I y Berenice I), bajo el nombre de culto de *theoi soteres*, "dioses salvadores"[30]. Establecía de esta forma el principio dinástico de honrar como dioses a los reyes muertos precedentes. Durante las *Ptolemaia* (271-270 a.C.), celebrando los orígenes divinos de la dinastía, Ptolomeo II diviniza también al propio padre. Teócrito (XVII, 15-19), en su elogio a Filadelfo, refiere a propósito del culto conferido a Ptolomeo I:

> "El padre soberano lo elevó a las mismas honras que los bienaventurados Inmortales; un trono de oro le fue preparado en el palacio de Zeus. Junto a él reposa Alejandro que lo ama (...)".

En la parte final del mismo *Idilio*, Teócrito (XVII, 122-124) añade:

> "Ptolomeo [II Filadelfo] elevó a su madre muy amada y a su padre templos que el incienso perfuma; en estos templos, colocó espléndidas estatuas en oro y en marfil, para prestar ayuda a todos los que viven sobre la tierra (...)".

Poco después, en 270 a.C., el segundo de los Lágidas introdujo para sí mismo y para su hermana-esposa, Arsínoe II, el culto de los soberanos vivos, como *theoi adelfoi*, "dioses hermanos", en una materialización de la unión mitológica de Zeus con Hera. Esta etapa decisiva lo separaba

---

29 Los autores clásicos están divididos en cuanto a la atribución del traslado del cuerpo de Alejandro de Menfis a Alejandría. Pausanias dice que el cuerpo permaneció cerca de 40 años en la antigua capital egipcia y que fue Ptolomeo II Filadelfo quien lo transportó a la capital lágida. Diodoro de Sicilia y Estrabón atribuyen al primero de los Ptolomeos esa iniciativa (cf. Diodoro, XVIII; Estrabón, XVII). Lo cierto es que el cuerpo de Alejandro no fue a Aigai, al sur del río Haliacmon, una de las antiguas capitales de Macedonia (donde eran tradicionalmente inhumados los reyes de la dinastía Argéada y los príncipes y princesas reales). Fue ahí, por ejemplo, que él mismo condujo las ceremonias fúnebres en honra de su padre, Filipo II, lo que, para los macedonios, fue, en la época, un indudable símbolo de sucesión y continuidad dinástica (cf. Diodoro, XVII, 2, 1; Briant, 1987, 20, 166 y 167; Grant, 1982, 39). Ahora, la posesión e inhumación del cuerpo de Alejandro aparecía integrada en la misma línea mental de sucesión y continuidad dinástica. Egipto era un reino independiente, pero "dependiente" de esta "continuidad dinástica" que la posesión del cuerpo de Alejandro establecía.

30 Ptolomeo II inició también la tradición de celebrar cada 4 años unos juegos (*Ptolemaia*) en honra de su padre divinizado, con la intención de igualar a los Juegos Olímpicos.

para siempre de la nobleza macedónica y acortaba significativamente la distancia en relación con los antiguos faraones nativos[31].

Las iniciativas de Ptolomeo II denotan ya, por lo tanto, una percepción total del fenómeno del culto del soberano porque, desde el punto de vista histórico y teológico, abarcan todas las variantes posibles del fenómeno: personajes muertos –singulares o en pareja– y personajes vivos –en auto-divinización o en culto promovido por otros[32]. Así pues, Ptolomeo II debe ser considerado como el verdadero creador (1) del culto de la pareja real *post mortem*; (2) del culto de la pareja real *ante-mortem*; (3) del culto de la reina-diosa en vida; y (4) del culto del soberano en vida.

El papel decisivo desempeñado por Filadelfo en el desarrollo y en la aceleración del culto de los soberanos lágidas fue continuado por sus sucesores directos. En 246 a.C., también Ptolomeo III y Berenice II, los *theoi evergetai*, fueron asociados a sus antepasados. El principio de la divinización estaba adquirido e iba a perpetuarse durante toda la dinastía. Como escribe Thompson, "el culto del soberano desempeña un papel importante en la cohesión del reino"[33].

La propia βασ⇔λισσα Berenice (fallecida aún siendo niña, con 9 años, durante el sínodo de Canopo de 237 a.C.) fue deificada. Una generación después de Arsínoe II, la práctica proseguía. La niña fue asimilada a Tefnut, hija del dios-sol Re-Helios y pasó a tener clero propio, conforme a lo registrado en el decreto de Canopo (OGIS 56)[34].

---

31 Arsínoe II fue la primera reina lágida adorada en vida como diosa. Su culto desempeñó, de hecho, un papel central en el desarrollo del culto dinástico lágida, en la medida en que fue adorada, junto con el hermano-marido, (a) como diosa-miembro del grupo de antepasados de la dinastía divinizados como pareja (*theoi adelfoi*), (b) como diosa independiente, venerada a título personal (*thea filadelfos*), con una sacerdotisa específica (canéfora, "la portadora del cesto sagrado"), y (c) como diosa incorporada en el panteón egipcio (*synnaos thea*). Su integración en el culto paralelo egipcio hizo que los propios sacerdotes la llamaran *nsw-bỉty* ("rey del Alto y del Bajo Egipto"), *nbt-tꜣwy* ("señora de las Dos Tierras"), *ḥnwt-tꜣwy* ("dama de las Dos Tierras"), *ḥḳt ꜣꜥt n Kmt* ("gran gobernante de Egipto") y *sꜣt-Ỉmn* ("hija de Amón") y que surgiera en las representaciones iconográficas con una corona específica ("la corona de Arsínoe"), cornamenta de carnero del dios Amón coronada por dos plumas y el disco solar insertado en una *decheret*. Sirvió de modelo para las otras reinas egipcias que, como ella, también usaron epíclesis de pareja divina propias. Los incontables testimonios de su culto trascienden el Egipto propiamente dicho, encontrándose en las posesiones exteriores del imperio lágida y en ciudades aliadas. Cf. Cerfaux y Tondriau (1957, 200); Quaegebeur (1978, 249, 250; 1998, 83, 84; 1988, 41, 44-47; 1971, 198-200, 204-8); Dils (1998, 1300-9) y Sauneron (1960, 83-109).

32 Cf. Hauben (1989, 446).

33 Thompson (2004, 160).

34 25 líneas de este decreto (l. 37-62) son dedicadas al establecimiento del culto de la princesa. Cf. Bernand (1992a, 29-34; 1992b, 30-32). Cf. también Dunand (1980, 287-301).

La princesa se benefició incluso de una fiesta anual propia, celebrada durante cuatro días, el mes de Tybi, que, entre otros ritos, integraba una navegación ritual.

El año 221 a.C. fue el momento en que instituyeron su propio culto Ptolomeo IV y Arsínoe III, los *theoi filopatores*, "dioses que aman a su padre". Con este soberano se da aun, en 215-214 a.C., una alteración fundamental en el culto de los soberanos: los "dioses salvadores" son finalmente integrados entre los títulos del sacerdocio dinástico[35], lo que significa que sólo a partir de entonces existe verdaderamente un "culto dinástico" que engloba a todas las parejas reales lágidas y que se remonta hasta Alejandro Magno.

Con Ptolomeo VI Filometor, en la primera mitad del siglo II a.C., se da la integración de las reinas vivas en el culto dinástico, en una expresión de amor filial (en relación a Cleopatra I) y de asumida valorización y reconocimiento del papel político y social de la reina en la vida egipcia.

Hasta al siglo I a.C., el sacerdote dinástico será siempre, simultáneamente, "sacerdote de Alejandro, de los Dioses Salvadores, de los Dioses Adelfos, de los Dioses Evergetas y de los Dioses Filopáteres". Generalmente reclutado entre los altos funcionarios y dignatarios de la Corte lágida, competía a este sacerdote, nombrado por un año, celebrar las liturgias de las fiestas que conmemoraban el nacimiento y la subida al trono de esos soberanos.

Los Ptolomeos divinizados pasan a usar las mismas insignias de los dioses (hojas de hiedra y la mitra de Dioniso; cuernos caprinos de Pan y cuernos taurinos de Dionisos Tauros, etc.). En este contexto, todas las comparaciones, identificaciones y asociaciones literarias y/o iconográficas con importantes divinidades helénicas o egipcias eran legítimas y raramente desaprobadas por la realeza, que veía en ellas un proceso consistente en ampliar su prestigio institucional y así consolidar o preservar su autoridad[36].

La celebración de los ritos del culto real en sus varias modalidades ayudó a imponer los soberanos adorados a las varias capas sociales. En las ciudades griegas (Alejandría, Naucratis y Ptolemais), los ritos incluían libaciones y hecatombes, según el tipo helénico[37]. En los santuarios

35 Cf. Préaux (1978, 257).

36 J. Tondriau (1948, 127) concebía la comparación o identificación del monarca con determinada divinidad conocida como el momento más característico del culto de los soberanos.

37 Teócrito (XVII, 127, 128) refiere expresamente "la quema de cuartos de bueyes cebados sobre altares cubiertos de sangre".

egipcios, el clero egipcio integraba el culto real bajo formas litúrgicas egipcias, siendo los soberanos divinizados *theoi synnaoi* de las divinidades autóctonas en ellos adorados[38].

Acogiendo majestuosamente a los soberanos lágidas, los templos egipcios (como Filae, Edfu, Kom Ombo, Dendera y Kalabcha) los inscribieron en llamativas representaciones iconográficas en sus paredes, recibiendo la veneración de sus descendientes o adorando ellos mismos a las divinidades tradicionales egipcias[39].

Tenemos, sin embargo, que ser cautelosos y prudentes en nuestras interpretaciones y no presuponer una igualdad absoluta entre los reyes lágidas divinizados y los dioses tradicionales. No obstante, debemos considerar la sacralización y divinización del poder monárquico de los Lágidas como un nivel elevado, tal vez aun el más elevado, de la evolución política y religiosa sufrida por la propia realeza y como el paso más importante dado por su filosofía de poder en el campo de la interacción rey-súbditos: “este culto suscita un concierto de celebraciones centradas en una figura única, manifestando la unidad de propósito y la autoridad, incluso en la divinidad”[40].

Al capitalizar en su provecho las antiguas concepciones religiosas egipcias, los reyes lágidas intentaron establecer un punto de encuentro entre las dos culturas principales de su reino, aunque prefiriendo siempre sacerdotes epónimos de origen griego o macedónico para el desempeño de las funciones litúrgicas inherentes al culto de modelo griego. Sea en sus formas griegas, sea en las formas egipcias, el culto del soberano divinizado alimenta el poder real en una base de elevado significado mental: la sacralidad implica directamente la legitimidad y la intangibilidad de la función real[41].

Curiosamente, acabó por no ser el culto del soberano o su teología lo que realizó esa aproximación sino la propia persona del rey residente en territorio egipcio o, de forma más metafísica, la propia dinastía reinante. El ambiente espiritual generado por la “invención política” del culto dinástico fue propicio a la instalación y aceptación de la propia

---

38 Cf. Quaegebeur (1989, 98, 99). En el decreto de Roseta (OGIS 90) se describe el culto egipcio a Ptolomeo V Epifanes sin contacto con las modalidades del culto dinástico griego. Su estatua sería adorada como la de los “otros dioses” de Egipto. Cf. Préaux (1978, 261).

39 Del mismo modo que estos bajorrelieves, deben igualmente mencionarse las representaciones en estelas, encontradas en museos de todo el mundo. A título de ejemplo, cf. Quaegebeur (1971, 191-209).

40 Ma (2004, 252).

41 Cf. Dunand (1992, 176).

dinastía, desempeñando, así, un papel decisivo en el mantenimiento de ésta en todo el espacio imperial lágida, por lo menos mientras éste existió como tal. En este aspecto particular, es sintomático el título que Arsínoe II adquirió en el ámbito del culto que recibió como Arsínoe-Afrodita: "protectora de las cuadras y del imperio marítimo de los Lágidas"[42].

Subyacente a la creación y al mantenimiento del culto dinástico había fuertes aspiraciones de dominación internacional (vertiente exterior) y grandes ideales de control político-cultural del Estado egipcio (vertiente interior) que son ellas mismas nociones estructurantes de la ideología ptolemaica. La formación de vastas entidades territoriales, repletas de un multiculturalismo constitutivo, había disminuido el papel de las tradicionales *poleis* y había reforzado la mentalidad individualista y cosmopolita de sus agrupaciones humanas. Ese individualismo de los súbditos correspondía a un proceso de profunda personalización del poder que hacía que el Estado fuera el rey y viceversa. En el plano religioso se procedió igualmente a una transferencia a la persona del rey de caracteres sacralizados y divinos.

El culto de los soberanos lágidas en Egipto es, en el fondo, el resultado del nuevo cuadro existencial y organizativo típico de la Época Helenística y revela que, por momentos, más importante que el valor militar, la generosidad o la encarnación de la justicia, era la naturaleza divina del individuo lo que lo hacía apto para gobernar. Puede, por eso, concluirse que la organización estatal del culto del soberano comporta un objetivo claro de forma política y traduce la importancia que los Lágidas conferían a la difusión de su ideología que, tal como en los tiempos primordiales, hacía del Estado monárquico una entidad sagrada y divina.

## Conclusión

La monarquía ptolemaica, el más importante elemento de la vida pública del Estado egipcio de los siglos IV a I a.C., inicialmente fundada sobre el derecho de conquista, fue progresivamente evolucionando hacia concepciones más sofisticadas de carácter material y simbólico donde convergen elementos oriundos de la monarquía macedónica, por un lado, y de la antiquísima y riquísima tradición real faraónica, por otro[43].

---

42 Cf. Hauben (1983, 111).

43 Cf. Bagnall, "Introduction" en Bingen (2007, 5).

Sin embargo, la monarquía lágida no resultó de la simple adición mecánica de las dos tradiciones antiguas que en ella concursan directamente, sino que se instituyó como una nueva realidad institucional y sociológica con sus caracteres propios y distintivos, creada y desarrollada de forma intencional y continuada por los reyes de la dinastía, recurriendo justamente a los elementos macedónicos y egipcios que mejor les permitían alcanzar los designios que iban definiendo en una teoría y práctica más o menos coherente para la función de la Casa Real lágida como garantía de la unidad del Estado egipcio.

No consideramos que la realeza de los Ptolomeos en Egipto haya realizado la total simbiosis de todos los componentes ideológicos presentes en su doble herencia cultural. Tal vez eso no fuera totalmente posible. La tentativa de armonizar, exitosa en unos casos, fracasada en otros, es, sin embargo, digna de registro, pues presupone una racional política de propaganda y de ideología al servicio de la monarquía. Los fracasos son tan esclarecedores como los triunfos, pues emergen de las mismas necesidades y responden a los mismos objetivos.

Pero el Estado egipcio ptolemaico fue el resultado de una firme y asumida política de afirmación y reconocimiento de la legitimidad de los soberanos y de la sacralización de su poder, con incontables marcas de propaganda política e ideológica, en un contexto nuevo (cosmopolita, urbano y monetario), con nuevos desafíos y nuevas exigencias (yuxtaposición socio-demográfica y coexistencia político-cultural de las poblaciones).

Acciones concretas como restituir a los templos y a los sacerdotes egipcios los iconos sagrados saqueados por la Casa Real aqueménida, establecer en Alejandría el culto de Estado en torno a una divinidad multicultural o la propia creación del culto real-dinástico, emprendidas por los reyes ptolemaicos, son segmentos de actuación de un proyecto político mayor que, en nuestra opinión, pretendía construir el nuevo Estado egipcio. Las vemos, pues, como acciones político-ideológicas intencionales o, dicho de otra forma, mecanismos teóricos de la estrategia de la ideología real estatal, tendentes a reforzar el papel de los reyes lágidas en el orden histórico y social de Egipto. Es en este sentido que podemos hablar de una refundación del Estado egipcio en la época ptolemaica.

## Bibliografía


Ager, S.L. (2004). "Un équilibre précaire. De la mort de Séleucos à la bataille de Raphia", en Erskine, A. (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.,* Rennes, 63-82.

Bagnall, R.S. (1976). *The administration of the ptolemaic possessions outside Egypt*, Leiden.

Bagnall, R.S. y Derow, P. (1981). *Greek historical documents: The Hellenistic period*, Chico, California.

Bernand, A. (1992a). *La prose sur la pierre dans l'Egypte hellénistique et romaine. Tome I. Textes et traductions*, Paris.

Bernand, A. (1992b). *La prose sur la pierre dans l'Egypte hellénistique et romaine. Tome II. Commentaires*, Paris.

Bernand, A. (1995). *Alexandrie des Ptolémées*, Paris.

Bernand, A. (1996). *Alexandrie la grande*, Paris.

Bertrand, J.-M. (1992). *L'hellénisme. 323-31 av. J.-C. Rois, Cités et peuples*, Paris.

Bevan, E. (1934). *Histoire des Lagides. 323 à 30 av. J.-C.*, Paris.

Bingen, J. (1976). "Économie grecque et société égyptienne au III[e] siècle", en Maehler, H. y Stocka, V. (eds.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mainz am Rhein, 211-19.

Bingen, J. (2007). *Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Economy, Culture*, Edinburgh.

Briant, P. (1987). *De la Grèce à l'Orient. Alexandre le Grand*, Paris.

Cerfaux, L. y Tondriau, J. (1957). *Le culte du souverain dans la civilisation gréco-romaine*, Tournai.

Dils, P. (1998). "La couronne d'Arsinoé II Philadelphe", en Clarysse, W., Schoors, A. y Willems, H. (eds.), *Egyptian religion. The last thousand years. Part II. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur*, Orientalia Lovaniensia Analecta 85, Leuven, 1299-1330.

Dunand, F. (1973). *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, Etudes Preliminaires Aux Religions *Orientales* 26, Leiden.

Dunand, F. (1980). "Fête, tradition, propagande: les cérémonies en l'honneur de Bérenice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C. ", en *Livre du Centenaire 1880-1980*, Mémoires publiés par les Membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 104, Le Caire, 287-301.

Dunand, F. (1983). "Culte royal et culte impérial en Egypte. Continuités et ruptures", en Grimm, G., Heinen, H. y Winter, E. (eds.), *Das Römisch-Byzantinische Ägypten*, Aegyptiaca Treverensia II, Maguncia, 47-56.

Dunand, F. (1992). "La fabrique des dieux", en Jacob, Ch. y Poulignac, F. de (eds.), *Alexandrie III[e] siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, Paris, 171-84.

Dunand, F. y Zivie-Coche, C. (1991). *Dieux et hommes en Egypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*, Paris.

Durand, J.L. (1992). "The cult of Isis among the Greeks and in the Roman Empire. III Serapis", en Bonnefoy, Y., *Greek and Egyptian Mythologies*, London-Chicago, 247-48.

Fraser, P.M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*, vol. 1, Oxford.

Gaudemet, J. (1967). *Institutions de l'Antiquité*, Paris.

Grant, M. (1982). *From Alexander to Cleopatra. The Hellenistic World*, London.

Hauben, H. (1983). "Arsinoé II et la politique extérieure de l'Egypte", en van't Dack, E., van Dessel, P. y van Gucht, W. (eds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Studia Hellenistica 27, Leuven, 99-128.

Hauben, H. (1989). "Aspect du culte des souverains à l'époque des Lagides", en Criscuolo, L. y Geraci, G. (eds.), *Egitto e storia antica dall'Ellenismo all'età araba*, Bologna, 441-67.

Humbert, M. (1997). *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, 6ª ed., Paris.

Hölbl, G. (2001). *A history of the ptolemaic empire*, London-New York.

Ma, J. (2004). "Les rois", en Erskine, A. (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.,* Rennes, 241-63.

Malaise, M. (1997). "Iside ellenistica", en Arslan, E. (ed.), *Iside. Il mito. Il misterio. La magia*, Milano, 86-117 y 701-2.

Petit, P. y Laronde, A. (1996). *La civilisation hellénistique*, Paris.

Préaux, C. (1978). *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce (323-146 av. J.-C.)*, t. 1 y 2, Paris.

Quaegebeur, J. (1971). "Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 69, 171-217.

Quaegebeur, J. (1978). "Reines ptolémaiques et traditions égyptiennes", en Maehler, H. y Stocka, V. (eds.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mainz am Rhein, 245-62.

Quaegebeur, J. (1983). "Cultes égyptiens et grecs en Egypte hellénistique", en van't Dack, E., van Dessel, P. y van Gucht, W. (eds.), *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium. Leuven. 24-26 May 1982*, Studia Hellenistica 27, Leuven, 303-24.

Quaegebeur, J. (1988). "Cleopatra VII and the cults of the ptolemaic queens", en Fazzini, R.A. y Bianchi, R.S., *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies*, Brooklyn, 41-54.

Quaegebeur, J. (1989). "The egyptian clergy and the cult of the ptolemaic dynasty", *Ancient Society* 20, 93-117.

Quaegebeur, J. (1998). "Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphe", en Melaerts, H. (ed.), *Le culte du souverain dans l'Egypte ptolémaïque au IIe siècle avant notre ère. Actes du colloque international, Bruxelles 10 mai 1995*, Leuven, 73-108.

Sales, J.C. (1999). *As divindades egípcias. Uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa.

Sales, J.C. (2008). *Poder e Iconografia no antigo Egipto*, Lisboa.

Sauneron, S. (1960). "Un document égyptien relatif à la divinisation de la reine Arsinoé II", *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 60, 83-109.

Serrano Delgado, J.M. (2004). "Cambyses in Sais: Political and Religion Context in Achaemenid Egypt", *Chronique d'Egypte* 79/157-158, 31-52.

Stambaugh, J.E. (1972). *Sarapis under the early Ptolemies*, Etudes Preliminaires Aux Religions *Orientales* 25, Leiden.

Thompson, D.J. (2004). "L'Égypte des Ptolémées", en Erskine, A. (dir.), *Le Monde Hellénistique. Espaces, sociétés, cultures – 323-31 av. J.-C.*, Rennes, 149-67.

Tondriau, J. (1948). "Rois Lagides comparés ou identifiés à des divinités", *Chronique d'Egypte* 45-46, 127-46.

# SEGUNDA PARTE

# Grecia antigua

*Miriam Valdés Guía* / Universidad Complutense (Madrid)

# LA FORMACIÓN DEL ESTADO EN ATENAS.

## EL SINECISMO ÁTICO, ENTRE MITO Y REALIDAD

El tema de la formación de la *polis* ha suscitado innumerables trabajos de investigación en el campo de la historia de Grecia. De forma reciente, por ejemplo, cabe destacar la tarea ingente llevada a cabo por el "Copenhagen Polis Center" que se ha centrado no sólo en la cuestión de los orígenes sino también en las modalidades, la naturaleza y la transformación de la *polis* desde el arcaísmo hasta la conquista romana[1].

Algunos de los síntomas de esta transformación o cambio podríamos decir "cualitativo", que consiste fundamentalmente en el nacimiento del estado, en su modalidad de ciudad-estado o *polis*, serían la aparición de la escritura, el aumento de población, la desviación de la riqueza de las tumbas a los santuarios y el inicio de la monumentalización de los cultos, referentes importantes para la comunidades en formación y su identidad, así como la existencia o aparición de cierta "urbanización" y, según Snodgrass, una orientación y consolidación de la agricultura frente al pastoreo, tesis hoy en día revisada[2]. Entre estos "signos" del nacimiento de la *polis* juega un papel también importante el culto heroico, y específicamente la atención prestada a tumbas micénicas en este periodo de fijación de la memoria y la utilización de ésta, por ejemplo en las recitaciones épicas, para justificar las transformaciones[3]. También

1 Algunos títulos importantes en este sentido son: Flensted-Jensen (ed.) (2000). Flensted-Jensen, Nielsen, Rubinstein (eds.) (2000). Hansen (ed.). (1995); *idem* (1996); *idem* (1998). Hansen, Raaflaub (eds.) (1995). Idem (1996). Hansen, Nielsen (eds.) /2004). Hansen (2006). Nielsen (ed.) (1997).

2 Pastoreo: Snodgras (1980, 35 s, 1987, 193-198). Crítica: Cherry (1988: 6-34, esp., 26 ss). Para la continuidad de la agricultura menos intensiva pero "heredada" de la época micénica: Foxhall (1995, 239-250).

3 Para el nacimiento de la *polis* ver la bibliografía de la nota 1 y Sakellariou (1989, 335 ss). Cavanagh (1991); Snodgrass (1991); Morris (1991). Hansen (1993); Snodgrass (1993), renovado en Snodgrass (2006, 198-220); Raaflaub (1993). Runciman (1982). Snodgrass (1986a).

se ha destacado, fundamentalmente en los estudios de Polignac[4], el papel de los santuarios para la definición de los límites del territorio de la *polis*, la *chora*.

No vamos a entrar de momento en las discusiones y debates en torno a estos temas, pues pretendemos, a través de la presentación de un caso concreto, el de Atenas, mostrar algunos rasgos e ideas vinculados a este fenómeno.

En Atenas, como en otras muchas *poleis* de Grecia, el proceso de surgimiento de la ciudad es inseparable, de un modo o de otro, del que los propios griegos llamaban sinecismo[5]. Se ha discutido mucho sobre si las leyendas en torno a este hecho en Atenas se refieren al mundo micénico o también si representan realidades incluso posteriores al inicio del arcaísmo[6]. En cualquier caso, hay que hacer constar que la unificación política del territorio es un proceso inherente y asociado al de la formación de la *polis*, que tiende, en su proceso de definición, a delimitar su territorio, integrado como *chora* del núcleo central, el *asty*, en el caso que nos ocupa, Atenas. Si la ciudad-estado surge en esta zona, como en muchas otras al final de la época geométrica e inicios del arcaísmo, entonces está claro, que en ese periodo se llevó a cabo una organización del territorio que se define como parte integrante de Atenas y que comenzó a ser gobernado desde la ciudad.

Independientemente de que se hubiera producido una unificación en época micénica[7], las condiciones socioeconómicas y políticas de la época oscura en el Ática habrían hecho necesario otro proceso de unificación durante la época geométrica para llegar al resultado que conocemos del Ática unificada en el arcaísmo. Los atenienses tenían su propia idea de cómo había ocurrido la unificación que trasladaban al plano mítico y situaban en un pasado lejendario y remoto. Las leyendas en torno al sinecismo, por primera vez constatadas en Tucídides (2.15)[8], fueron elaboradas o reelaboradas probablemente durante el arcaísmo como vamos a ver ahora, quizás desde la fecha o el periodo en el que ocurrió el proceso.

---

4 Polignac (1984, con edición revisada en inglés de 1995).

5 Ver para el conjunto de los sinecismos griegos y sus fuentes: Moggi (1976).

6 Recientemente situado por Anderson (2003) en el s.VI; ver reseña de Valdés (2007a).

7 Autores que piensan que hubo un sinecismo “micénico”, reflejado en las leyendas conocidas sobre la unificación del Ática: Thomas-Conant (1999, 63). Sarkady (1966), discutido en Moggi (1976, 76); Padgug (1972); Gelder (1991); Hurwit (1999, 79). Effenterre (1955, 168 ss).

8 Fuentes en Moggi (1976, 1 ss y 44 ss).

Las fuentes de las que disponemos para adentrarnos en el nacimiento de la *polis* en Atenas y en la unificación del territorio, son fundamentalmente la arqueología, por un lado, y por otro, la tradición o tradiciones sobre el sinecismo que encontramos en fuentes escritas que no se remontan más allá del siglo v. A ello hay que añadir las fuentes que proporcionan cierto conocimiento de la vida institucional del origen del arcaísmo así como de las ocasiones festivas que seguramente se remontan al alto arcaísmo y que pueden arrojar algo de luz sobre el proceso. Aunque varios arqueólogos han preferido dejar a un lado y desechar las fuentes escritas y las leyendas sobre el sinecismo[9], la tradición escrita es útil no sólo para adentrarse en cómo se representaban los atenienses de época clásica su pasado, sino también, con precauciones, para desvelar elementos de la historia vivida de época geométrica y de orígenes del arcaísmo elaborados en el imaginario.

Es muy probable que estos "relatos" o "narraciones" sobre el sinecimo se remonten a época arcaica, fundamentalmente en forma de tradición oral y, en este caso, podríamos estar ante elaboraciones míticas de procesos históricos de un pasado reciente o contemporáneos (quizás desde el siglo VIII) que se rehicieron constantemente, como muestra el hecho de que todavía se readapten a la realidad del momento (la democracia) en el momento de su puesta por escrito durante la época clásica[10]. Varios indicios apuntan a que esta tradición sinecística estaba ya presente en Atenas arcaica. Para empezar los reyes y personajes míticos implicados en los relatos son conocidos en Atenas en el arcaísmo, fundamentalmente Cécrope[11] y Teseo[12]. En segundo lugar la realidad de la dodecápolis jonia a partir de la que se modeló posiblemente la "dodecápolis" Ática del "sinecismo de Cécrope", podría remontarse al arcaísmo y quizás al siglo VIII o antes, al menos como construcción "cultural y religiosa"[13].

Por otra parte determinados elementos mencionados en estas tradiciones del sinecismo como el protagonismo del Pritaneo, la antigüedad

9 Como por ejemplo, Whitley (1991, 56). Otros hablan más que de sinecismo, de colonización desde Atenas, como el propio Whitley; Cavanagh (1991, 97-118); Gelder (1991).

10 Ver Valdés (2009a).

11 Para este personaje: Gourmelen (2004, 229 ss, esp., 231-232, para la antigüedad de esta tradición). Cécrope representado como rey ya a inicios del siglo VI: *LIMC* VI, 1992, 1084-85, s.v. *Kekrops* (I. Kasper-Butz et al.); Shapiro (1998, esp. 132).

12 Ver Valdés (2009a).

13 Antigüedad de la dodecápolis (desde el siglo IX): Roebuck (1955); Fogazza (1973); Veneri (1990). Para la formación del Panjonio hacia el 700: Sakellariou (1990, 137). En el siglo VII: Bearzot (1983).

de las "*poleis*" y de varios de los enclaves de la "dodecápolis", las divisiones territoriales, hablan de lugares, instituciones y realidades preclisténicas[14]. El mismo término *polis* para referirse a determinados hábitats o aldeas en el arcaísmo parece remontarse al siglo VII[15].

Pero quizás la prueba más concluyente para pensar en la circulación de relatos sobre el "sinecismo" es el hecho de que existiera una fiesta, las Sinecias, incluida y posiblemente reestructurada en el calendario de Solón[16], que se asocia con el "sinecismo de Teseo"[17]. La fiesta de las Sinecias (que hace, por su propio nombre, referencia a un sinecismo) existía ya probablemente en época arcaica, dado que las instituciones e instancias mencionadas en ella, como los *phylobasileis*, los dioses de las fratrías, o las tribus jónicas, son anteriores a la reorganización clisténica y tienen coherencia en una celebración instaurada en algún momento del arcaísmo, posiblemente a inicios del siglo VII[18].

Así pues, existen probablemente relatos sobre el sinecismo (o sinecismos) en época arcaica y quizás desde fechas bastante antiguas (como el siglo VIII y el siglo VII), tradiciones que se irían reelaborando constantemente, pero que guardarían memoria de un pasado relativamente reciente[19], pero proyectadas al pasado más remoto, mítico –"micénico"–. En este sentido son importantes las reflexiones de J. Vansina, recogidas también por P. Carlier, sobre la tradición oral. Vansina considera la tradición oral como una hipótesis histórica formulada por el grupo estudiado. Carlier señala que para aceptar o rechazar las hipótesis propuestas por la tradición oral, hace falta, por una parte, un análisis interno de su estructura y de su génesis verosímil, y por otra parte someter a estas hipótesis a una confrontación con otras fuentes, si existen[20]. Por otro

---

14 Pritaneo: Miller (1978). Enclaves de la "dodecápolis": Valdés (2001). División territorial del Ática en el mito: Sófocles, *TGrF* 24 Pearson; escolio a Aristófanes, *Lisístrata*, 58; escolio a Aristófanes, *Avispas*, 1223; Estrabón, 9.1.5 y 6 (392) = Andrón *FGrHist* 10 F 14 y Filócoro *FGrHist* 328 F 107; Phot., s.v. *Paraloi* y *Pedion*; Etym. Magn., s.v. *Diacria*; Paus., 1.5.4. En relación con la historia del arcaísmo ático: Arist., *Ath*., 13.4. Hdt., 1.59. Plut., *Sol*., 13.

15 Ver más abajo nota 51.

16 Oliver (1953, 21); Sokolowski (1962, 27 ss, nº 10). Lambert (2002, esp., 363-364).

17 Thuc., 2.15; Steph. Byz., s.v. *Athenai* y Etym. Magn., s.v. *Epakria Chora*; escolio a Aristófanes, *Paz*, 1019 y escolio a Aristófanes, *Pluto*, 627; Charax *FGrHist* 103 F 43. Sinecias confundidas con "Metecias" por Plutarco: Plut., *Thes*. 24.4.

18 Cf. Valdés (2004).

19 Para el concepto de "recent past" en la memoria cultural y en la tradición oral: Vansina (1985, 23); Assmann (1997, 23-26).

20 Vansina (1985, 196-199); estas otras perspectivas, en nuestro caso, derivan de la arqueología y de otras fuentes que aluden al ordenamiento festivo e institucional de la ciudad más arcaica: Carlier (2005, 136).

lado, las tradiciones que podrían preservar acontecimientos históricos se formulan en forma mítica, transfiriendo a un pasado legenario, realidades presentes y pasadas en un proceso de reformulación y adaptación constante, pero con cierta coherencia interna. Desde este punto de vista posiblemente ya desde época geométrica, sobre todo desde el siglo VIII, momento de recuperación del pasado –como se manifiesta en las recitaciones épicas y en el culto heroico[21]–, se habría ido produciendo una proyección compleja de la realidad en el imaginario.

No podemos, por cuestiones de espacio, meternos a fondo en la realidad arqueológica de Atenas de época geométrica, pero sí señalaremos algunos elementos, rasgos y desarrollos de este periodo, antes de adentrarnos en el análisis de las fuentes escritas para tratar de hacer finalmente un resumen de cómo pudo haber sido el proceso de formación de la *polis* y de sinecismo en el Ática.

Desde la arqueología se ha constatado una existencia continuada, al menos desde el Protogeométrico (siglo X), de algunos núcleos persistentes durante todo el Geométrcio (siglo IX y VIII), siendo Atenas el enclave más importante aunque con asentamiento disperso en pequeños núcleos o aldeas. Otros lugares del Ática que se remontan a esas fechas (al final del Protogeométrico: siglo X) son fundamentalmente Tórico, Maratón, Eleusis; parece que hay restos también desde el Protogeométrico en la zona de Braurón, Merenda, Menidi, en Muniquia, en el santuario del Monte Himeto y en Anavyssos[22]. En esta etapa se pueden empezar a apreciar ciertos lugares de culto emblemáticos, "delimitadores" o marcas del territorio (especialmente en el Pedion o en la zona de Maratón) y posiblemente también implicados en la explotación de ese espacio,

---

21 Recitaciones épicas: West (1988). Culto heroico: Snodgrass (1988); Whitley (1988). Existe toda una polémica de hasta qué punto influye la recitación de los poemas homéricos y de la épica en el desarrollo del culto heroico; así lo creen Snodgrass (1979); Coldstream (1977, 352-355). Contrario a esta idea: Rombos (1988, 156-157, 366-367).

22 Restos desde el Protogeométrico en estos lugares: cf., para Himeto: Langdon (1976, 74-76); Mazarakis Ainian (1997, 143); Whitley (1991, 54); Lemos (2002, 18). Onofrio (1995, 66). Menidi: Whitley (1991, 199); Morris (1987, apéndice 2, nº 10); Onofrio (1995, 85, nº 55). Maratón: Whitley (1991, 199); Morris (1987, apéndice 2, nº 64 a). Eleusis: Whitley (1991, 55); Desborough (1972, 159); restos con significación religiosa posiblemente desde el 900 y sobre todo a partir de mediados del s.VIII: Mazarakis Ainian (1997, 149 ss, 347). Tórico: Mazarakis Ainian (1997, 146-147); Whitley (1991, 199). Hay restos y quizás también existiría ya un culto en Braurón desde el Protogeométrico o el Geométrico temprano: Mazarakis Ainian (1997, 317 con bibliografía). Onofrio (1995, 68, 86); Desborough (1972, 159); Morris (1987, apéndice 2, 74). Anavyssos: Morris (1987, 79-80, apéndice 2, nº 90 a y b); Onofrio (1995, 84, nºs 25 y 26). Merenda: Morris (1987, apéndice 2, nº 79); Onofrio (1995, 85, nº 56). Muniquia: Onofrio (1995, 66, 71-72); Mazarakis Ainian (1997, 315).

como lugares sacros vinculados a la agricultura o al pastoreo, asociados a determinadas zonas que gozarían de bastante independencia y autonomía, en las que comienza a darse, a través del culto, una identidad común de tipo local o regional, muy presente en la religión ática de época posterior[23].

Determinados núcleos podrían comenzar a asociarse a zonas de influencia y territorios diferenciados, como sobre todo lo más poblado, el núcleo de Atenas y su *chora*, la llanura del Pedion, posiblemente dividido al menos en dos áreas, el alto y el bajo valle del Céfiso[24].

Encontramos en el Ática, pues, durante el Protogeométrico y el Geométrico varios lugares de larga tradición que, por lo menos en el Protogeométrico y en buena parte del Geométrico, no formarían una única unidad política en su conjunto ni estarían bajo el control de Atenas, el núcleo más importante, pues existe una importante dispersión en este asentamiento[25] y aparentemente una muy plausible incapacidad de controlar políticamente un territorio tan amplio. Durante el Geométrico temprano y Medio I (siglo IX) se produce un crecimiento o mayor visibilidad de riqueza y de diferenciación social. El enclave más importante sigue siendo Atenas, en momentos en los que prima la cremación secundaria y el entierro del muerto en una urna dentro de una zanja con ajuares y con vasos que marcan el conjunto funerario[26]. De este periodo podemos destacar, como ejemplos, la tumbas de un guerrero de inicios del siglo IX y la tumba de "la mujer rica" de mediados del siglo IX que ilustran este crecimiento de la riqueza en los ajuares (con modelos de graneros que remiten al almacenamiento, al desarrollo agrícola y a la acumulación) y muestran la exclusividad de las manifestaciones funerarias en relación con la elite[27].

En torno al inicio del Geométrico Medio II, hacia finales del siglo IX, Coldstream constató un movimiento hacia las costas y una descentralización de la riqueza[28]. Algunos autores sitúan en este momento el

---

23 Para el santuario del Himeto ver nota anterior. Agrieliki en el Pentélico, en la entrada a la llanura de Maratón: Onofrio (1995, 67-68, 72); Mazarakis Ainian (1997, 316). Ver próximamente: Valdés (en prensa a).

24 Para estas zonas: Onofrio (1995, 65).

25 Whitley (1991, 61).

26 Geométrico temprano: Coldstream (1977, 26-35); Whitley (1991, 116 ss.). Geométrico medio: Coldstream (1977, 55 ss). Whitley (1991, 119).

27 Tumba del guerrero del Areópago: D 16:4; Coldstream (1977, 31, fig. 3). Tumba de mujer rica: Coldstream (1977, 55-56, fig. 13). Smithson (1968); Coldstream (1995).

28 Coldstream (1977, 78-79).

sinecismo; otros, el inicio del sinecismo entendido como proceso[29]. En torno a estas fechas (finales del siglo IX), en un contexto más amplio, se constatan fortificaciones en varios lugares del Egeo, que nos hablan de la posibilidad de inestabilidad en el mar, derivada de la piratería[30]. Del Geométrico medio II (825-800) al Geométrico tardío (760) se vislumbra un pequeño crecimiento de número de sitios en el Ática. Existe también un ligero aumento en cantidad de hallazgos en su conjunto[31]. Se considera una etapa de consolidación y de modesta expansión. La aparición de ricas tumbas fuera de Atenas en Anavyssos y la tumba Isis en Eleusis (en el GM II), muestra una emulación e imitación por parte de las elites locales de las tendencias de Atenas, pero también diferenciación y afirmación de aspectos locales[32]. Algunos autores como Whitley[33] piensan que la emulación y la unidad cultural y estilística implicarían la existencia de un Ática unida, pero esto no es así por ejemplo en Beocia, donde hay unidad cultural pero no hay unidad política ni territorial[34].

En estas fechas se produce por tanto una consolidación de elites locales con estrechas conexiones con Atenas. Eligen en muchos casos (aunque no siempre) los mismos medios de expresión, el mismo "lenguaje" y comparten una misma cultura material para proclamar su identidad. Esto apunta a una emulación competitiva entre miembros de la elite distribuida por el Ática y al contacto entre ellos. Tal vez implica cierta forma de unidad política o al menos coordinación aunque todavía poco institucionalizada en esta época. Del final de esta etapa es el primer material de acrópolis con sentido religioso (depósitos en el santuario), dedicado sin duda a Atenea[35].

Durante el Geométrico tardío (760-700: con dos fases Geométrico tardío I del 760 al 740 y Geométrico tardío II: hasta el 700[36]) se pro-

---

29 Coldstream (1977, 70-71: hacia mediados del siglo IX). Snodgrass (1980, 34: sinecismo en los siglo IX u VIII); este autor postula sin embargo otra fecha (entre el 750 y el 650) en Snodgrass (1986b); Hornblower (1991: fecha probable el 900). Moggi (1976: proceso que termina hacia finales del siglo VIII o principios del siglo VII). Jeffery (1976, 84: proceso completado hacia el 700). Ver también Diamant (1982); Whitehead (1986, 8-9). Sinecismo como proceso: Valdés (2001).

30 Snodgrass (2006, 211-212).

31 Whitley (1991, 55, 199-200).

32 Tumbas de Eleusis Y Anavyssos: Coldstream (1977, 79-80).

33 Whitley (1991, 57).

34 Para Beocia: Bintliff (1999). Fossey (1988).

35 Coldstream (1977, 127-128); Glowacki (1998, esp., 79-80). Langdon (1997, esp., 116-117); Holtzmann (2003, 37 ss.).

36 Coldstream (1977, 109 ss.).

duce un enorme crecimiento de número de sitios y de la cantidad de hallazgos[37]. Parece que se llena el campo y se desarrolla una colonización interior del territorio[38], con el establecimiento de pequeñas comunidades a lo largo del Ática. Además se constatan las primeras ofrendas en tumbas micénicas en Aliki Glyphadas y en Menidi, construyéndose un *heroon* en torno a una tumba de la Edad de Bronce en Eleusis; parece que hay también un culto heroico en Tórico en una tumba micénica, un poco más tardío (siglos VII-VI)[39]. A partir del 740 (LG IIa) las tumbas en el Ática son más ricas que las de Atenas[40]. Sigue habiendo bastante homogeneidad estilística en el Ática, aunque es una etapa de una gran variedad de formas de enterramiento[41]. El culto heroico puede estar en efecto asociado con el "nacimiento de la *polis*" y la definición de una identidad comunitaria, pero también al mismo tiempo, en algunas zonas, como Eleusis, puede interpretarse como el emblema de una reacción ante procesos de centralización del Ática desde Atenas y como elemento esencial en el control del territorio.

En este contexto es importante señalar la posibilidad, destacada por D'Onofrio y Polignac no sólo de una colonización desde Atenas sino desde núcleos de gran tradición o antigüedad en el territorio (como Tórico, Maratón, Eleusis, Anavyssos, Merenda o Menidi)[42]. Además muchos de los enclaves de población de una misma zona tienen como punto de referencia un lugar de culto, en momentos en los que ya hay posiblemente cierta organización y conciencia de unidad panática, pero en los que también se destacan y se ponen en evidencia identidades y establecimientos de "autonomía" locales[43] y en los que se constata, como comentábamos, muestras importantes de riqueza a nivel local.

Paradójicamente en esta segunda mitad del siglo VIII, momento de gran dispersión por el territorio, de diversificación territorial de la riqueza y de mucha variedad y disparidad en las formas de enterramiento, es el

---

37 Whitley (1991, 55, y fig. 3 y 200 s); Morris (1987, 81-82 y apéndice 2, p. 222 ss); Onofrio (1995, 83 ss y 64 ss, config. 1 y 2). Coldstream (1977, 133, fig. 43).

38 Colonización: Gelder (1992); Cavanagh (1991).

39 Snodgrass (1988); Whitley (1988).

40 Tumbas más ricas en el Ática (Merenda, Koropi, Spata, Menidi) que en Atenas: Coldstream (1977, 78, 125-126, 133-4); Morris (1987, 143).

41 Enterramientos Morris (1987, 125 ss.). Talleres también provinciales de cerámica: Rombos (1988, esp., 357 ss. y 369 ss.).

42 Onofrio (1995, 66 y 68). Esta colonización también desde estos otros lugares de gran antigüedad reconocida por Gelder (1991, 62); Polignac (1995, 84).

43 Ver Valdés (en prensa a).

momento en que se suele situar el nacimiento de la *polis*, es decir, de la ciudad-estado unificada y centralizada en Atenas.

Por último a principios del siglo VII y también aparentemente de forma paradójica, por ser el momento más adecuado para situar el sinecismo o el final del proceso de sinecismo, se produce o bien un aparente descenso de población, o bien restricciones en el enterramiento formal (según la teoría de Morris) y un cambio importante en las formas funerarias con respecto a la segunda mitad del siglo VIII, momento en el que había primado la inhumación frente a la cremación de las etapas anteriores; ahora se reinicia un periodo en el que prima de nuevo la cremación (primaria) y donde lo más característico es el ritual que acompaña y que sigue a la incineración del muerto con la construcción de zanjas en torno a la tumba, la deposición de ofrendas (vasos protoáticos) y la construcción de un túmulo sobre el conjunto[44]. Parece que es un momento, el inicio del siglo VII en el que se produce un "cierra de filas"[45] de la aristocracia, lo que en cualquier caso, desde el punto de vista de la teoría del "final del proceso de sinecismo", tendría coherencia, si se tiene en cuenta que los nobles del Ática habrían podido llegar a un consenso entre ellos para gobernar conjuntamente desde Atenas, "definida" como *asty* de toda el Ática; desde esta perspectiva los miembros de la elite, no necesitan (como a lo mejor sí había ocurrido en el siglo VIII) el concurso o la colaboración de *demos*; se cierra la solidaridad aristocrática y se escogen formas de expresar el estatuto en las tumbas más próximas a las manifestaciones del Geométrico medio que de la etapa anterior (Geométrico tardío), destacándose elementos de nuevo que hacen referencia al mundo del banquete y que resaltan la cohesión/solidaridad de los *aristoi*. Atenas sigue siendo el núcleo más importante y el poblamiento disperso de época oscura, tiende a finales del siglo VIII y en el siglo VII a concentrarse, iniciándose un proceso de urbanización de este enclave. Por otra parte en el siglo VII, los enterramientos tienden a quedar fuera del incipiente "núcleo urbano"[46].

Vamos a examinar lo que dicen las fuentes escritas sobre el sinecismo, para ver si en su conjunto pueden aportar algún dato o indicación valiosa

---

44 Morris (1987, 85 ss). Morris (1995). Onofrio (1993). Cambio ideológico: Houby-Nielsen (1992).

45 Ver también Osborne (1989, esp., 320) quien postula postula también que el cambio que se produce a finales del siglo VIII en el Ática pudo ser un "signo de confianza y fuerza, desde el momento en el que la comunidad política no sentía la necesidad de vincularse a través del conservadurismo y el monopolio del ritual".

46 Onofrio (1995, 64).

de cómo pudo llevarse a cabo la unificación del Ática o en qué consistió; en primer lugar hay que hacer constar que las fuentes distinguen un "sinecismo de Cécrope" y otro de Teseo[47], lo que puede dar la idea de un proceso largo con dos hitos principales.

Filócoro, el historiador del Ática de inicios del siglo III, recogido por Estrabón[48], señala, que

> "Cuando la tierra (del Ática) estaba amenazada por mar por los carios y por tierra por los Beocios que llamaban Aones, Cécrope, el primero, realizó un sinecismo (sunoikivsai) del pueblo en doce ciudades, cuyos nombres son Cecropia, Tetrápolis, Epakria, Decelea, Eleusis, Afidna (llamada también Afidnas en plural), Tórico, Braurón, Citero, Esfeto, Cefisia. Después se dice que Teseo unió las doce poleis en una sola ciudad".

Otras fuentes mencionan "las doce ciudades de Cécrope" o las ciudades (*poleis*) cuando aluden al sinecismo de Teseo, como objeto precisamente de la unificación de este héroe-rey de Atenas. El primer relato que tenemos del sinecismo que es de Tucídides, también menciona las "*poleis* de tiempos de Cécrope"[49].

Sin duda esta tradición de las *poleis* es una de las más antiguas en relación con el sinecismo. No hay duda de que el texto de Tucícides presenta anacronismos importantes, además de transferir, como todos los relatos, el sinecismo al plano mítico y legendario. Entre los anacronismos sin duda se encuentra la mención de magistrados y de *bouleuteria*, pero quizás es significativa la alusión al Pritaneo, edificio que podría remontarse al inicio del arcaísmo y quizás a fechas anteriores (finales del siglo IX o el siglo VIII)[50]; tampoco es descabellado pensar que el sinecismo "de Teseo" conllevó, como unificación final y definitiva, un cierto pacto (y quizás como veremos más adelante un juramento) y posiblemente también el establecimiento de un Consejo con los principales de las distintas zonas.

Sin embargo la tradición de las *poleis* que menciona Tucídides parece antigua pues existen fuentes independientes que corroboran la alusión a determinados enclaves del Ática como *poleis*; así parece indicarlo el nombre mismo –antiguo sin duda– de "Tetrápolis", las alusiones de Escílax a Pireo y Eleusis como *poleis*, y por supuesto las alusiones en el

---

47 Para las fuentes: Moggi (1976, 1 ss. y 44 ss.).

48 *FGrHist* 328 F 94 = Estrabón, 9.1.20 (397).

49 Thuc., 2.15.

50 Ver Miller en nota 14.

*Himno homérico a Deméter*, que data posiblemente de la segunda mitad del siglo VII, a Tórico como *polis*.[51]

Es lógico pensar que en el momento de la formación de esta tradición de las "*poleis*" del Ática, el término "*polis*" no tuviera en primer lugar (o no mayoritariamente) el sentido de "comunidad política", que traducimos actualmente por "ciudad-estado". *Polis* (o *ptolis*) puede significar un enclave fortificado (la acrópolis) en Homero, la ciudad en el sentido del "*asty*", pero también sin duda un núcleo de población o aldea (*kome* o *demos*), sin descartar que pueda tener ya, en algunos contextos, un incipiente sentido de "comunidad política"[52]. Todo ello sugiere una fecha temprana para la formación de esta tradición de las "*poleis*" de Cécrope, que podría remontarse al menos al siglo VIII o quizás al siglo IX, que coincidiría con las fechas de la formación de la "dodecápolis jonia"[53].

Otros textos hablan de unificación de la región (*chora*) o de la comunidad (*demos*), que puede tener también un sentido territorial, y sobre todo de "aldeas"[54]. Esto podría ser producto de la especulación, como la de Aristóteles sobre la constitución de la *polis*, o también de la reflexión a partir de sinecismos contemporáneos del siglo IV (por ejemplo en Isócrates)[55], pero podría tener cierta base en la unión de comunidades de aldea, quizás en "sinecismos" o agrupaciones locales como la Tetrapolis, Tetracomia, Epacria, etc, previos y/o cotetáneos a la unificación política del Ática[56].

---

51 Scylax, 57. Parker (2006, 62) señala que muchos de estos enclaves serían llamados "*polis*" antes de los cambios de Clístenes. Cf. Hecateo de Mileto: *FGrHist* 1 F 126 (Tórico es llamada *polis*); Himno homérico a Deméter, en los v. 114 y 151; en el poema se alude también a los jefes del pueblo que velan con sus consejos y juicios (βουλῇσι καὶ ἰθείῃσι δίκῃσιν: v. 152) por la "ciudad".

52 Para los significados de polis: Ampolo (1996, 297 ss: ausencia de término en Homero para "pueblo" porque todavía entraba dentro del campo semántico de *polis*). Sakellariou (1989, 155 ss, 318); Hansen (1993, 20). Ver también Lonis (1983, esp., 100-101). Según Raaflaub el término *polis* en Homero no significa todavía una "comunidad de ciudadanos" pero está empezando a desarrollarse en esa dirección: Raaflaub (1997, esp., 632).

53 Ver nota 13.

54 Demos: Paus., 1.22.3; Paus., 1.26.6; Suda, s.v. *Panathenaia*; escolio a Platón, *Parmenid*., 127 a, Greene; Plut., *Thes*, 24; Moggi (1976, 62). *Chora*: Moggi (1976, 58-59); "*kata komai*": Isócrates, *Helena* (10), 35; Suda., s.v. Θησείοισιν; Escolio Tzetzes a Aristófanes, *Pluto*, 627b; escolio a Aristid., *Panath*., XIII, 99, 2 Dindorf. Origen de la *polis* cuando se unen en una sola comunidad aldeas dispersas: Thuc., 1.5.1; 1.10.2; Arist., *Pol*., 1.1252b.

55 Isócrates en nota anterior. Arist., *Pol*., III, 9, 14, 1280b-1281a (traducción de M. García Valdés): "una ciudad es la comunidad (*koinonia*) de familias y aldeas (*komon*)" para una vida perfecta y autosuficiente".

56 Parker (1996, 328 ss, apéndice 3).

La tradición de las "*poleis* de Cécrope" o algunas de ellas (como Tórico, Maratón, Eleusis) podría ser antigua, incluso tal vez como imagen distorsionada de núcleos o entidades independientes micénicas tendentes a la unificación desde Atenas; pero en ese caso, y sobre esta tradición supuestamente anterior, se habrían elaborado en el imaginario, los conflictos y relaciones de época geométrica entre núcleos de población de esos momentos. Es decir, en el caso de existir con anterioridad, la tradición tiene visos de haberse "rehecho" en el Geométrico y en los orígenes del arcaísmo para relatar, en forma mítica, los procesos territoriales áticos de época geométrica, no sólo porque es el momento en el que surge la tradición de la "dodecápolis" jonia, sino porque muchos núcleos se remontan a ese período (al siglo VIII)[57], además de ser el periodo en el que "cristaliza" la *polis* y por tanto, sus "fronteras".

Además de los textos analizados, se han traído a colación también, en relación con el sinecismo, los pasajes de Homero en los que se menciona Atenas y que podrían remontarse al siglo VIII. En el catálogo de naves[58], el líder de los atenienses no es Teseo sino Menesteo. Se ha visto en este texto una referencia a que el Ática ya estaba unificada[59], aunque en realidad no se hace alusión al Ática sino a Atenas y al "*demos* de Erecteo" que en cualquier caso podría abarcar tanto al conjunto de la población del Ática como a la del entorno del núcleo principal, Atenas. En la *Odisea* (7.80) se menciona la llegada de la diosa Atenea a Atenas, donde se adentra en "el sólido hogar de Erecteo", pasando primero por Maratón y en otra ocasión se menciona a Sunio (3.278) como "promontorio de Atenas". Estos textos muestran cierta conexión y relación entre los distintos núcleos del Ática; posiblemente podrían inscribirse en momentos en los que quizás el Ática dispone de cierta unidad o coordinación, liderada por Atenas, como veremos ahora, pero aún no, tal vez, una completa unificación del territorio.

En cualquier caso, quizás, lo más singificativo del texto iliádico es la relación de Menesteo[60] con el reclutamiento de "caballeros y hombres

57 Por ejemplo Falero (Whitley 1991, 200; Onofrio 1995, 83, nº 7; Morris 1987, apéndice 2, nº 27), Cefisia y Koropi -Esfeto- (Coldstream 1977, 134, fig., 43; Onofrio 1995, 85; Morris 1987, 225, nº 77), probablemente Afidna y Decelía (Afidna y Decelía: Onofrio 1995, 68, 84-6). Otros son anteriores como Eleusis, Maratón, Tórico señalados más arriba.

58 Homero, *Ilíada*, 2.546 ss. Ver próximamente Valdés (en prensa b) (con bibliografía). Catálogo de naves: Valdés (2002, 63, nota 96).

59 Carlier (2005, 129) señala que a los ojos de los griegos sinecismo ya realizado en época de la guerra de Troya, en el reinado de Menesteo.

60 Cantarelli (1974).

con escudo" y su probable relación también con la fiesta descrita en el pasaje, que se han interpretado como unas primitivas "Panateneas" o "Ateneas", ocasión, al menos posteriormente, para la reunión del *demos* y para el reclutamiento; la fiesta fue reorganizada en el 566 por Hipoclides de los Filaidas, familia que mantiene ciertos vínculos con Menesteo.[61]

Los textos que hablan del sinecismo de Teseo, lo relacionan con dos fiestas que lo conmemoraban; en primer lugar, las Sinecias que menciona el texto de Tucídides[62]; en segundo lugar, las Panateneas. Las fuentes de que disponemos para este caso son mucho más tardías, lo que no significa que no sea también una tradición antigua[63]. En el texto de Plutarco, *Vida de Teseo*, aparecen las dos fiestas, aunque las Sinecias se confunden con "Metecias", pero la fecha de celebración no deja lugar a la duda sobre su identidad con las fiestas del sinecismo[64]. El texto de Plutarco es en algunos aspectos similar y dependiente del de Tucídides, aunque destaca, a diferencia de éste el vínculo, desarrollado a partir del s. V, de Teseo con la democracia. No podemos saber a qué momento se remonta la relación de Teseo con las Panateneas[65], pero parece más genuina una posible relación originaria de Menesteo con la fiesta por el pasaje de Homero mencionado y por la conexión del héroe con los Filaidas. El texto de Tucídides indica que las Sinecias se establecieron en el momento (final) del sinecismo y parece que se asociaron a Teseo, pues además el héroe se halla vinculado en el ágora vieja al "lugar de juramentos"[66], en el que posiblemente se selló el pacto sinecístico entre nobles de distinta procedencia del Ática. Este "consenso" y juramento, así como el inicio de la celebración de las Sinecias podría haber coin-

---

61 Fiestas mencionadas en la *Ilíada* como Panateneas: Davison (1955, 25); Mikalson (1976, 141); Brulé (1996). Reorganización de la fiesta con Hipocleides: Ferécides *FGrHist* 3 F 2 (Marcellin. *Vit*. *Thuc*. 2-4). Eusebius, *Hieronymi Chronicon s.v. Olympiad* 53.3 (Helm, p. 102b). Filaidas y Menesteo: Valdés, (en prensa b).

62 Ver más arriba. También en Charax *FGrHist* 103 F 43 (= Steph., Byz., s.v. *Athenai*).

63 Paus., 8.2.1 (llamadas anteriormente Ateneas); Suid., s.v. *Panathenaia* (dos tradiciones de fundación de la fiesta: Erictonio y Teseo); Apostol., 14.6 (=Corp. Paroem., Gr., II, 605).

64 Plut., *Thes*., 24: "Celebró también las Metecias el día dieciséis del mes hecatombeón, fiesta que todavía hoy celebran". Cf. comentario de Ampolo y Manfredi (1988, 237).

65 Tal vez a la época de Solón como "espejo" de la propia actuación del legislador, a quien se atribuye también, como al héroe, el culto de Afrodita "de todo el *demos*" (Pandemos): Valdés (2002, 13-14).

66 En relación con el mito de las amazonas en Atenas, posiblemente reelaborado (en el siglo VI) sobre un mito anterior de conflictos en la ciudad y tal vez vinculado a la unificación política: Valdés (2009, notas 37 y 38); Valdés (2007b, nota 64).

cidido con el inicio del siglo vii y con la marcada discontinuidad que se percibe en la arqueología de Atenas, con enterramientos, de nuevo, específicamente reservados a la élite del Ática[67]. Quizás unas primitivas Panateneas (o "Ateneas"[68]) en honor de la diosa y de Erecteo en la acrópolis son, como muestra el texto de Homero, anteriores a esta fecha, pudiéndose situar hacia mediados del siglo viii, fecha de los primeros restos votivos claros de la Acrópolis dedicados sin duda a la diosa[69]. La fiesta se asoció también al proceso de unificación y posteriormente a Teseo, por ser quizás en origen, la instancia festiva que representaba la incipiente "unidad" y coordinación del Ática, representada desde el punto de vista militar en el mito por Menesteo, sobre todo de cara a potenciales peligros externos (como señalan los textos de Filócoro y Tucídides) que conllevarían una relación y creciente institucionalización de aquellos que poseían barcos y "gobernaban" Atenas[70].

Por último, habría que traer a colación también, antes de sacar conclusiones de la tradición y de las fuentes escritas, las noticias y especialmente el texto de la *Constitución de Atenas* de Aristóteles, sobre la *polis* más arcaica y la formalización de las magistraturas. Arisóteles señala[71] que las magistraturas se crearon de forma progresiva y que la primera, después del *basileus*, fue la del polemarco. Otras fuentes destacan también que el polemarco fue creado como una magistratura en la que delegaba el *basileus* su función militar[72].

De estas noticias se desprende una idea de formación progresiva de las magistraturas y de "recesión" de la *basileia*, además de poner en un primer plano el "jefe militar", en la organización de la primera *polis*. En este contexto habría que volver a recordar la rivalidad, expresada en términos políticos, democráticos u oligárquicos, entre Teseo y Menesteo, desarrollada sin duda desde finales del siglo v[73], pero quizás a partir de cierta "contraposición" anterior entre estos dos personajes, que podrían expresar en el plano mítico estos procesos del origen de la *polis* y de la formalización de instituciones, específicamente el nacimiento del

67 Ver notas 44 y 45.

68 Paus., 8.2.1.

69 Ver nota 35.

70 Valdés (2001). Valdés (en prensa b).

71 *Constitución de Atenas*, 3.1-4.

72 En Corinto, Sición, Atenas: escolio a Platón, *Fedro*, 235; Wheeler 1991, 132-133.

73 Cantarelli (1974: 480) señala que la contraposición Teseo-Menesteo tendría que situarse en el contexto de fines del siglo v, en torno a los años del golpe de estado oligárquico, con la oposición entre oligarquía y democracia radial; ver también: Biraschi (1989, 68, con nota 101).

"jefe militar" y su relación estrecha con el *basileus*; del mismo modo podrían ilustrar también, en el plano mítico, la recesión de la figura del *basileus*, frente al gobierno "colegiado" de la aristocracia desde instituciones recreadas y formalizadas en el siglo VIII. La figura de Menesteo es claramente la del "jefe militar" y su posición como rey de Atenas pudo ponerse en entredicho, presentándose sobre todo como "usurpador" frente a Teseo y los Teseidas, con los que está estrechamente relacionado, por otra parte, en el mito del rescate de Etra en el ciclo épico del siglo VII[74]. Probablemente Teseo fue elegido como artífice mítico del sinecismo final en fecha temprana, quizás ya en el siglo VIII o a inicios del siglo VII[75]. En Homero Teseo se relaciona con Atenas[76] y el héroe es conocido en contexto ático y en la propia Atenas en relación con ciertos cultos y fiestas desde fecha temprana[77]; algunas representaciones atenienses también avalan este conocimiento, como la figurilla del minotauro en la acrópolis de Atenas del siglo VIII y tal vez la representación del embarque de Teseo y Ariadna del mismo siglo en un vaso de la escuela de Dipylon[78]. Teseo disponía además de un témenos en Atenas en época arcaica, junto al ágora vieja y al *horkomosion*, lugar seguramente implicado en el pacto del sinecismo[79].

Las conclusiones que pueden sacarse de los textos y de la tradición escrita apuntan a la noción de la existencia de "dos sinecismos", es decir a la idea de un "proceso" con varios hitos hasta la unificación completa. El primero de ellos, el de "Cécrope", se trataría más bien de una coordinación de líderes de enclaves antiguos del Ática (*poleis*) en torno al *basileus* de Atenas. Todos los textos señalan la importancia, la iniciativa y la preeminencia de Atenas gobernada por una *basileia*. La tradición de la dodecápolis posiblemente se modeló a partir del conocimiento de la "construcción" de la dodecápolis jonia, siendo varios de los núcleos de una antigüedad considerable en el Ática de época oscura (desde el

---

74 Valdés (en prensa b). Valdés (2009b).

75 Luce (1998, 2005, 161); Carlier (2005: 128-129). Valdés (2009a).

76 "La bella Ariadna, la nacida de Minos cruel, la que quiso Teseo desde Creta llevar al collado de *Atenas sagrada*": Hom., *Od*., 11.321-5. Para las primeras fuentes sobre Teseo cf. Bernabé (1992, 97 ss). Para las primeras citas en la literatura arcaica y las primeras escenas de Teseo en el arcaísmo puede verse también: Edwards (1970).

77 Ver Valdés (2009a, esp., nota 21: con bibliografía). Simon (1996).

78 Minotauro: Coldstream (1977, 128, fig. 41 b: París C7286). Embarcación con Teseo y Ariadna en un vaso del maestro de Dipylon del s.VIII: London 1899.2-19.1; aunque la representación ha tenido otras intepretaciones (también Helena y Paris o Jasón y Medea): cf. Coldstream (1977, 355). Langdon (2008, 19-21, 25-32, fig. 1).

79 Arist., *Ath*. 15.4. Para este témenos con fuentes y bibliografía: Valdés (2000).

siglo x), aunque otros son de creación más reciente (varios del siglo viii). Otro elemento que es importante resaltar es que en esos momento las leyendas que surgen en torno a los procesos territoriales y a la unificación no se crean tampoco *ex nihilo*, sino que probablemente se utilizan nombres, héroes, personajes o tradiciones anteriores (algunas quizás de época micénica), pero modeladas de acuerdo a las nuevas realidades y recogiendo en el imaginario, sin duda, el proceso de unificación, con sus tensiones. Del texto de Tucídides, por otra parte, se desprende también la importancia del Pritaneo, quizás como centro de "deliberación". En el caso de considerar como histórica esta coordinación de nobles en torno al *basileus* de Atenas (Cécrope en el texto de Tucídides), habría que pensar en la posibilidad de que se reunieran en el Pritaneo o en las inmediaciones de este lugar "público" de deliberación y banquetes, centro de hospitalidad[80]; estos nobles sin duda poseían barcos –no hay que olvidar el florecimiento de la representación de éstos en la cerámica de mediados del siglo viii en el LGI– y quizás se institucionalizaron en algún tipo de consejo entorno al *basileus* y al "jefe militar". Por último la antigüedad y características de las fiestas relacionadas con el sinecismo invitan a pensar también en la existencia de "dos hitos" en la unificación del Ática.

Tanto la tradición escrita como la arqueología podrían confluir en determinados aspectos, que pueden servir de punto de partida para reflexionar sobre el proceso. Desde la arqueología se constatan territorios o enclaves estrechamente conectados desde el punto de vista cultural o estilístico y fuertemente vinculados a un punto preeminente o central, como es Atenas, pero presumiblemente gozando también de bastante autonomía e independencia, en la gestión de su territorio y de sus recursos. Esto sugiere emulación, contacto, cooperación, pero también sin duda tensiones y tendencia a enfatizar las identidades locales, como puede mostrar en cierto modo la distribución de los cultos en el territorio. También la arqueología da una idea de "proceso", en el sentido de un repoblamiento, colonización desde Atenas y desde otros núcleos antiguos como Tórico, Maratón o Eleusis, así como una transformación en el propio enclave central en este período geométrico. Sin duda, se está produciendo, como se refleja en los textos una progresiva "institucionalización" y formalización de determinados puestos de poder en relación con la gestión de recursos, hombres, territorios, guerra, etc.

80 Para el Pritaneo en este sentido: Schmitt-Pantel (1992). Para el Pritaneo ver Miller (1978).

Las fuentes escritas y las arqueológicas no son ni opuestas ni contradictorias; es más, pueden coincidir en algunas cuestiones; en primer lugar, en el liderazgo de Atenas, la importancia y la antigüedad de enclaves próximos a la costa y de determinados núcleos con su propio peso específico en la "gestión", "control" y "organización" de los recursos y de los espacios, que enfatizarían, posiblemente a través del culto, su identidad propia; ambos conjuntos de fuentes señalan las posibilidades de relaciones/emulación y tensiones manifestado en el mundo del banquete y de la guerra, reflejado en el contexto funerario pero también en los mitos; la dispersión o las fuerzas centrífugas se perciben en la arqueología a través de los enterramientos en determinadas ocasiones como, en primer lugar, a finales del siglo IX e inicios del siglo VIII y, en segundo lugar, a partir del 740, momentos de "dispersión" de la riqueza. Tanto la tradición del "sinecismo de Teseo" (mediante un pacto de nobles) en el mito, como la homogeneidad y la probable exclusividad de los enterramientos desde el 700, pueden apuntar a un "cierre de filas" de la aristocracia, y a un "consenso" (después de un periodo de tensiones), con preeminencia de los nobles del entorno de Atenas, que marcan las pautas en las formas y en el ritual de enterramiento.

La formación de la *polis* y el sinecismo deben comprenderse de forma imbricada e interconectada; ambos forman parte de un proceso, acelerado en época geométrica, específicamente en el siglo VIII, en el que posiblemente se dieron varios pasos en la coordinación primero y unión después del territorio, con un primer momento de cristalización o una "primera *polis*" quizás en torno al tránsito del Geométrico Medio II y el Geométrico reciente I (del 770 al 740), periodo en el que curiosamente los enterramientos más ricos se encuentran de nuevo en Atenas; esta fecha coincide precisamente en las fuentes con el paso de la *basileia* o arcontado vitalicio al decenial (753 a.C.) y pudo ser el momento del establecimiento de unas primitivas Panateneas, asociadas en la *Ilíada* con el reclutamiento y los barcos dirigidos por Menesteo; no hay que olvidar que las Panateneas son una de las dos fiestas que se vinculan con la unificación del Ática y que éste es el periodo en el que comienzan a dedicarse ofrendas de cierta envergadura en la acrópolis, quizás incluso vinculadas con competiciones primitivas asociadas a la fiesta.

Después de un periodo de cierta dispersión y posiblemente de conflictos, tensiones (reflejados también en el mito) y primacía de las fuerzas centrífugas en el Ática, en el que quizás cobró un cierto protagonismo político el *demos*, desde el 740 al 700, se llegó a un "pacto" final probablemente sellado con juramento en el *horkomosion*; éste sería el momento

elaborado en el imaginario como el "sinecismo de Teseo" y conmemorado periódicamente en las Sinecias.

La *polis* que surge de todo este proceso es una *polis* de orientación fuertemente aristocrática, en la que el *demos* tiene un papel político muy secundario, pero no inexistente. El "cierre de filas" de los nobles durante el siglo VII encontrará sus fisuras en los conflictos entre nobles de distinta procedencia territorial dentro del Ática, en una *stasis* horizontal (sobre todo a fines del siglo VII), pero también en una profunda crisis y conflicto de carácter vertical, en el contexto de las relaciones y de la presión de los nobles frente al conjunto del *demos* ático. Esta *stasis* desembocará en los desarrollos, conocidos por todos, que se producen en torno a las reformas solonianas y a las transformaciones del siglo VI que llevarán al inicio de la democracia en esta ciudad-estado, extraordinariamente grande, de Atenas, de la que hemos tratado de vislumbrar, a grandes rasgos, algo de la complejidad existente en su proceso formativo.

## Bibliografía


Ampolo, C. (1996). "Il sistema della "polis". Elementi costitutivi e origini della città greca", en S.Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società, 2 Una storia greca, I. Formazione (fino al VI secolo a.C)*, Torino, 197-342.

Ampolo C. y M. Manfredi (1988). *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Roma.

Anderson, G. (2003). *The Athenian Experiment. Building an imagined political community in Ancient Attica, 508-490 B.C.*, Ann Arbor.

Assmann, J. (1997) [1992]. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino.

Bearzot, C. (1983). "La guerra lelantina el il *koinón* degli Ioni d'Asia", *Contributi dell'Istituto di storia antica* 9, 57-81.

Bernabé, A. (1992). "El mito de Teseo en la poesía arcaica y clásica", en R. Olmos (ed.), *Aspectos sobre Teseo y la copa de Aison*, Madrid.

Bintliff, J. (1999). "The Origins and Nature of the Greek City State and its Significance for World Settlement History", en P. Ruby (ed.), *Les Princes de la Protohistoire et l'Emergence de l'Etat, Actes de la Table ronde internationale organisée par le Centre J. Bérard el l'École française de Rome, Naples, 27-29, octubre, 1994*, Naples-Rome, 43-56.

Biraschi, A.M. (1989). *Tradizioni epiche e storiografia. Studi su Erodoto e Tucidide*, Perugia.

Brulé, P. (1996). "La cité en ses composantes: remarque sur les sacrifices et la procession des Panathénées", *Kernos* 9, 37-63.

Cantarelli, F. (1974). "Il personaggio di Menesteo nel mito e nelle ideologie politiche greche", *Rendiconti dell'istituto lombardo* 108, 459-505.

Carlier, P. (2005). "Les rois d'Athènes. Etude sur la tradition", en E. Greco (ed.), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto. Atti Convegno Internazionale di Studi. Scuola Archeologica Italiana di Atene (Atene, 30 giugno-1 luglio 2003)*, Atene, 125-141.

Cavanagh, W.G. (1991). "Surveys, cities and Synoecism", en J. Rich, A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, London, 97-118.

Cherry, J.F. (1988). "pastoralism and the role of animals in the pre- and protohistoric economies of the Aegean", en C.R. Whittaker (ed.), *Pastoral economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 6-34.

Coldstream, J. (1977). *Geometric Greece*, London.

Coldstream, J. (1995). "The Rich Lady of the Areiopagos and her contemporaries. A Tribute in Memory of Evelyn Lord Smithson", *Hesperia* 64, 391-403.

Davison, J.A. (1955). "Peisistratus and Homer", Transactions and Proceedings *of the American Philological Association* 86, 1-21.

Desborough, V.R. d'A.(1972). *The Greek Dark Ages*, London.

Diamant, S. (1982). "Theseus and the Unification of Attica", *Hesperia*, Suppl., 19, 38-47.

Edwards, R.B. (1970). "The Growth of the Legend", en A.G. Ward (ed.), *The Quest of Theseus*, London, 7-50.

Effenterre, H. van (1955). *La cité grecque*, Paris.

Flensted-Jensen, P. (ed.) (2000). *Further studies in the Ancient Greek polis*, *Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 5, Stuttgart.

Flensted-Jensen, P. Y T.H. Nielsen y L. Rubinstein (eds.) (2000). *Polis and politics. Studies in Ancient Greek history*, Copenhagen.

Fogazza, G. (1973). "Per una storia della lega ionica", *Parola del Passato* 28, 157-169.

Fossey, J.M. (1988). *Topography and Population of Ancient Boiotia*, Chicago.

Foxhall, L. (1995). "Bronze to Iron: Agricultural systems and political structures in Late Bronze Age and Early Iron Age Greece", *Annual of the British School at Athens* 90, 239-250.

Gelder, K. van (1991). "From Iron Age Hiatus in Attica and the Synoikismos of Theseus", *Mediterranean Arhaeology* 4, 55-64.

Glowacki, K.T. (1998). "The Acropolis of Athens Before 566 B.C.", en K. Hartswick y M. Sturgeon (eds.), *STEPHANOS: Papers in Honor of Brunilde Sismondo Ridgway* (*University Museum Monograph* 100), Philadelphia, 79-88.

Gourmelen, L. (2004). *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris.

Hansen M.H. (1993). "The Polis as a Citizen-State", en M.H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, 7-29.

Hansen, M.H. (2006). *Polis: an introduction to the ancient Greek City-state*, New York.

Hansen, M.H. (ed.) (1995). *Sources for the Ancient Greek City-State*, *Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 2, Copenhagen.

Hansen, M.H. (ed.) (1996). *Introduction to an inventory of Polis*, *Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Vol. 3, Copenhagen.

Hansen, M.H. (ed.) (1998). *Polis and City-State. An ancient concept and its modern equivalent*, *CPC Acts 5*, Copenhagen.

Hansen, M.H. y K. Raaflaub (eds.) (1995). *Studies in the ancient Greek polis*, *Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 2, Stuttgart.

Hansen, M.H. y K. Raaflaub (eds.) (1996). *More studies in the ancient Greek polis*,

*Papers from the Copenhagen Polis Centre*, 3, Stuttgart.

Hansen M.H. y T. Nielsen (eds.) (2004). *An Inventary of Archaic and classical poleis*, Oxford.

Holtzmann, B. (2003). *L'Acropole d'Athènes. Monuments, cultes et histoire du sanctuaire d'Athèna Polias*, Paris.

Hornblower, A. (1991). *A Commentary on Thucydides*, Oxford 1991, vol I.

Houby-Nielsen, S. (1992). "Interactions betwen chieftans and citizens?", en T. Fischer-Hansen et al. (eds.), *Ancient portraiture: image and message* (Acta Hyperborea 4), Copenhagen, 343-374.

Hurwit, J.M. (1999). *The Athenian* Acropolis, Cambridge.

Jeffery, L.H. (1976). *Archaic Greece, The City-States c.700-500 B.C.*, London.

Lambert, S. (2002). "The sacrificial calendar of Athens", *Annual of the British School at Athens* 97, 353-399.

Langdon, M.K. (1976). *A Sanctuary of Zeus on Mount Hymettos* (Hesperia, Suppl. 16), Princeton, 74-76.

Langdon, M. (1997). "Cult in Iron Age Attica, in New Light on Dark Age", en S. Langdon (ed.), Columbia-London, 113-124.

Langdon, S. (2008). *Art and Identity in Dark Age Greece, 1100-700 B.C.E.*, Cambridge.

Lemos, I.S. (2002). *The Protogeometric Aegean. The Archaeology of the Late Eleventh and Tenth Centuries BC*, Oxford.

Lonis, R. (1983). "Astu et polis", *Ktema* 8, 95-109

Luce, J-M. (1998). "Thésée, le synoecisme et l'agora d'Athènes", *Revue Archéologique*, 1, 3-31.

Luce, J-M. (2005). "Erechthée, Thésée, les Tyrannoctones et les espaces publics athéniens", en E. Greco (ed.), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto. Atti Convegno Internazionale di Studi. Scuola Archeologica Italiana di Atene (Atene, 30 giugno-1 luglio 2003)*, Atene, 143-163.

Mazarakis Ainian, A. (1997). *From Rulers' Dwelling to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700B.C). Studies in Mediterranean Archeology, vol XXI*, Jonsered.

Mikalson, J.D. (1976). "Erechteus and the Panathenaia", *American Journal of Philology* 97, 141-153.

Miller, S.G. (1978). *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*, London.

Moggi, M. (1976). *I sinecismi interstatali greci*, Pisa.

Morris, I. (1987). *Burial and Ancient Society*, Cambridge.

Morris, I. (1991). "The early *polis* as city and State", en J. Rich, A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, London, 25-50.

Morris, I. (1995). "Burning the Dead in Archaic Athens: Animals, Men and Heroes", en A. Verbanck-Piérard y D. Viviers (eds.), *Culture et cité: l'avènement d'Athènes à l'époque archaique*, Bruxelles, 45-74.

Nielsen, T.H. (ed.) (1997). *Yet more studies in the Ancient Greek polis, Papers from the Copenhagen Polis Centre*, Stuttgart.

Oliver, J.H. (1953). "Greek Inscriptions", *Hesperia* 4, 1-107.

Onofrio, A.M. D' (1993). "Le trasformazioni del costume funerario ateniese nella necropoli pre-soloniana del Kerameikos, *AION ArchStAnt*, XV, Napoli, 143-171.

Onofrio, A.M. D' (1995). "Sanctuari "rurali" e dinamiche insediative in Attica tra il protogeometrico e l'orientalizzante

(1050-600 A.C.)", en B. d'Agostino y D. Ridway (eds.), *Apoikia, Annali di Archeologia e Storia antica*, Napoli, 59-88.

Osborne, R. (1989). "A crisis in Archaeological History? The Seventh Century B.C. in Attica", *Annual of the British School at Athens* 84, 297-322.

Padgug, R.A. (1972). "Eleusis and the Union of Attika", *Greek Roman and Byzantine Studies* 13, 35-50.

Parker, R (1996). *Athenian Religion: A History*, Oxford.

Parker, R. (2006). *Polytheism and Society at Athens*, Oxford.

Polignac, F. de (1984). *La naissance de la cité Grecque*, Paris.

Polignac, F. de (1995). "Sanctuaries et société en Attique géometrique et archaique", en S. Verbanck-Piérard y D. Viviers (eds.), *Culture et cité: l'avènement d'Athènes à l'époque archaique*, Bruxelles, 75-101.

Raaflaub, K.A. (1993). "Homer to Solon: the Rise of the *polis*. The Written Sources", en M.H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, 41-105.

Raaflaub, K.A. (1997). "Homeric Society", en I. Morris, B. Powell (eds.), *A New Companion to Homer*, Leiden, 624-648

Roebuck, C. (1955). "The Early Ionian League", *Classical Philology* 50, 26-40.

Rombos, T. (1988). *The Iconography of Attic Late Geometric II Pottery*, Jonsered.

Runciman, W.G. (1982). "Origins of States: The Case of Archaic Greece", *Comparative Studies in Society and History*, 24, 351-77.

Sakellariou, M.B. (1989). *The Polis-State. Definition and Origin*, Athens.

Sakellariou, M.B. (1990). *Betwen Memory and Oblivion. The Transmission or Early Greek Hitorical Traditions*, Athens.

Sarkady, J. (1966). "Attika IM 12. BIS 10 JAHRITUNDERT", *Acta Classica Universitatis Debreceniensis* 2, 9-27 (*non vidi*).

Schmitt-Pantel, P. (1992). *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans la cité grecques*, Rome.

Shapiro, H.A. (1998). "Autochthony and the Visual Arts in Fifth-Century Athens", en D. Boedeker, K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in fifth-Century Athens*, Harvard University Press, 127-152.

Simon, E. (1996). "Theseus and Athenian Festivals", en J. Neils (ed.), *Worshipping Athena: Panathenaia and Parthenon*, Wisconsin, 9-26.

Smithson, E.L. (1968). "The Tomb of a Rich Athenian Lady ca. 850 B.C.", *Hesperia* 37, 77-116.

Snodgrass, A.M. (1979). "Poet and Painter in Eighth-Century Greece", *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 205, 118-130.

Snodgrass, A.M. (1980). *Archaic Greece. The Age of Experiment*, London.

Snodgrass, A.M. (1986a). "La formazione dello stato greco", *Opus* 5, 7-21.

Snodgrass, A.M. (1986b). "Interaction by design: the Greek city state", en C. Renfrew y J.F. Cherry (eds.), *Peer Polity interaction and sociopolitical change*, Cambridge, 47-58.

Snodgrass, A.M. (1987). *An archaeology of Greece: The Present State and Future Scope of a Discipline*, Berkeley.

Snodgrass, A.M. (1988). "The Archaeology of the Hero", *Annuario di Archeologia e Storia Antica* 10, 19-26.

Snodgrass, A.M. (1991). “Archaeology and the Study of Greek City”, en J. Rich, A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, London, 1-23.

Snodgrass, A.M. (1993). “The Rise of the *polis*. The Archaeological Evidence”, en M.H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhagen, 30-40

Snodgrass, A.M (2006). *Archaeology and the emergence of Greece*, Edinburgh.

Sokolowski, F. (1962). *Lois Sacrées des Cités Grecques*, Suppl., Paris

Thomas C.G. y C. Conant (1999). *Citadel to city-state. The transformation of Greece, 1200-700 B.C.E.*, Indiana University Press.

Valdés, M. (2000). “El *Theseion*, lugar de refugio de esclavos: sus orígenes y función en el “ágora vieja” de Atenas”, en Mª del Mar Myro, J.M. Casillas, J. Alvar y D. Plácido (eds.), *Las edades de la dependencia durante la Antigüedad*, Madrid, 41-54.

Valdés, M. (2001). “El proceso de sinecismo del Ática: cultos, mitos y rituales en la “primera *polis*” de Atenas”, *Gerión* 19, 127-197.

Valdés, M. (2002). *Política y religión en Atenas arcaic*a, Oxford.

Valdés, M. (2004). “Sinecias, *basileis* y ley de Dracón: preeminencia eupátrida en los cultos políticos y control aristocrático de las fratrías en el s.VII a.C.”, *Polifemo* 4, 62-78.

Valdés, M. (2007a). *reseña al libro de G. Anderson, The Athenian Experiment. Building an imagined political community in Ancient Attica, 508-490 B.C., Ann Arbor, 2003*, *Gerión* 25.2, 165-170.

Valdés, M. (2007b). “Delimitación territorial y fronteras: la imagen mítica del sinecismo ático y su antigüedad en la tradición”, *Polifemo* 7, 253-273.

Valdés, M. (2009a). “La recreación del pasado en el imaginario griego: falsedad y ficción en el mito de Teseo y su utilización como fuente histórica”, *Dialogues d’Histoire Ancienne* 35.1, 11-40.

Valdés, M. (2009b) “Los Teseidas y la colonización de Sigeo y el Quersoneso tracio en el imaginario ateniense arcaico”, Studia Historica (Historia Antigua), 27, 2009, 57-72.

Valdés, M. (en prensa a). “Cultos, santuarios y configuración territorial del Ática en época geométrica”, *Homenaje al Prof. Julio Mangas*.

Valdés, M. (en prensa b). “Menesteo en la Ilíada y la primera unificación de Atenas: reflexiones en torno al s.VIII en Atenas”, *Incidenza del Antico* 2009

Vansina, J. (1985). *Oral tradition as history*, London.

Veneri, A. (1990). “Posidone e l’Elicona: Alcune osservazioni sull’antichità e la continuità di una tradizione mitica beotica”, en A. Schachter (ed.), *Essays in the Topography History and Culture of Boiotia* (Teiresias suppl. 3), Montreal, 129-134.

West, M.L. (1988). “The rise of the Greek epic”, *Journal of Hellenic Studies* 108, 151-172.

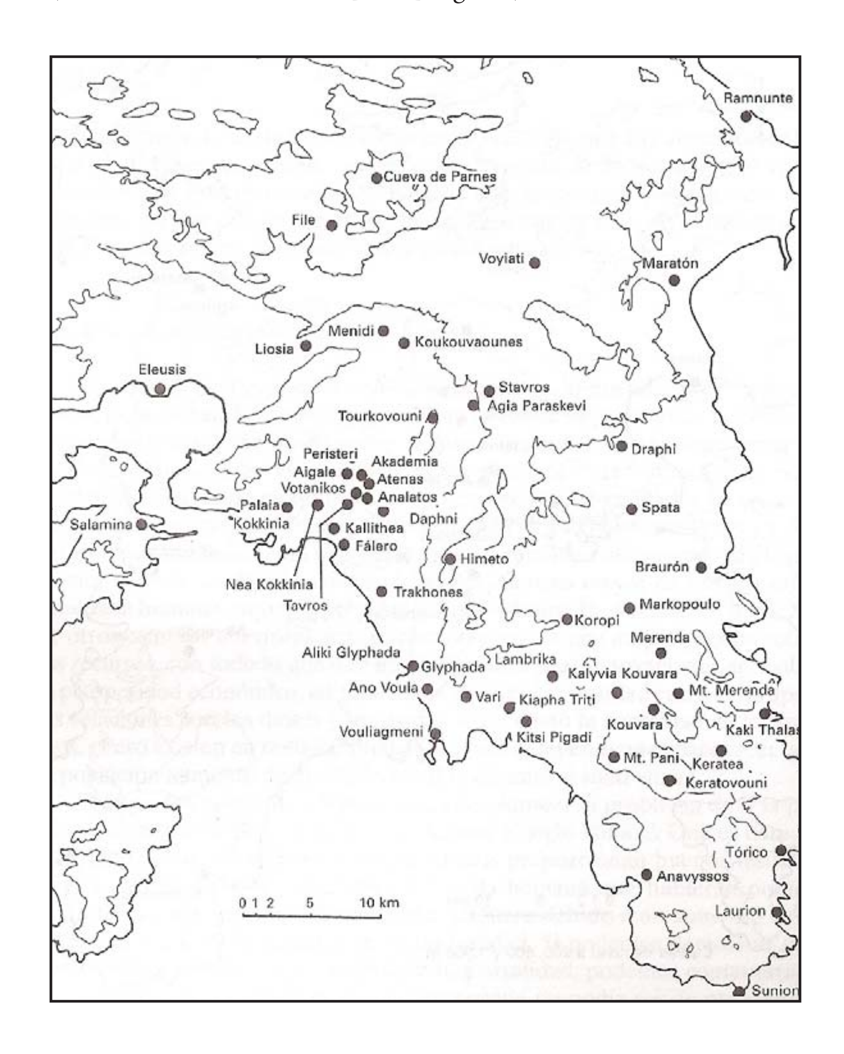
Wheeler, E.L. (1991). “The General as Hoplite”, en V.D. Hanson (ed.), *Hoplites. The Classical Greek Battle Experience*, London, New York, 121-170.

Whitley, J. (1988). “Early States and hero Cults: a re-appraisal”, *Journal of Hellenic Studies* 108, 173-182.

Whitley, J. (1991). *Style and Society in Dark Age Greece*, Cambridge.

Whitehead, D. (1986). *The Demes of Attica 508/7-250 B.C. A Political and Social Study*, Princeton.

Mapa del Ática en el siglo VIII
(extraído de Osborne 1998 [1996], fig.18b)



*Julián Gallego* / CONICET - Universidad de Buenos Aires

# LA ASAMBLEA ATENIENSE Y EL PROBLEMA DEL ESTADO.

## INSTAURACIÓN Y AGOTAMIENTO DE UNA SUBJETIVIDAD POLÍTICA[1]

### Introducción

Partiendo de una revisión de una interpretación planteada previamente (*La democracia en tiempos de tragedia*), que servirá siempre de referencia para no reiterar sus argumentos, en primer lugar, se ensayará aquí un recorrido a través de la configuración de la asamblea en la Grecia arcaica para discernir si se trata de un dispositivo inherente al funcionamiento de la *pólis* y, en tal caso, si esto implica su inclusión como parte de un entramado institucional que debe ser conceptuado como un estado o bien como parte de una organización no estatal. En segundo lugar, se propondrán dos argumentos: uno comparatista, conforme a los análisis coordinados por Marcel Detienne (*Qui veut prendre la parole?*) en torno de la práctica asamblearia tanto en sociedades estatales como no estatales, y otro teórico, a partir de la tesis planteada por Ignacio Lewkowicz (*Pensar sin Estado*) respecto de la naturalización de la categoría de estado como fundamento de la organización de las sociedades, cuya ausencia genera una serie de fórmulas que definen por la negativa: sociedad sin estado, o no estatal, o contra el estado. En tercer lugar, se abordará un análisis del rol central de la asamblea en la experiencia democrática ateniense, entendiendo la práctica asamblearia como espacio de configuración subjetiva con arreglo a procesos de institución y destitución de una subjetividad política, según los modos en que se piensan ambos procesos: como una pura fuerza instituyente y mutable sin un anclaje externo a sí misma; o como una operatoria reglada que se apoya en un fundamento que se supone estable y en procedimientos codificados de conservación.

---

1 Este trabajo se inscribe en el Proyecto HAR2008-04897/HIST: "*Lógos* y *arkhé*: dimensiones del discurso político en Grecia antigua", coordinado por Laura Sancho Rocher (Plan Nacional de I+D+I 2008-2011, Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España).

## Asamblea y Estado en el arcaísmo

¿Qué relación hubo en la Grecia antigua entre la vigencia del dispositivo asambleario, con el conjunto de procedimientos que lo caracterizaba, y la existencia misma del Estado? A simple vista la pregunta puede parecer superflua, habida cuenta, por ejemplo, la afirmación de Moses Finley (1986, 79-80): "el gobierno de toda ciudad-Estado consistía al menos en una amplia asamblea (y normalmente una sola), un consejo o consejos más pequeños y unos cuantos magistrados… El sistema tripartito está en todas partes, de modo que se puede pensar en él como sinónimo del gobierno de la ciudad-estado".

Pero si nos planteamos el problema de los comienzos de la práctica asamblearia y la articulación que es posible establecer entre estos inicios y el surgimiento de la *pólis*, la contundencia de esta aseveración comienza a resquebrajarse. Reconozcamos que, metodológicamente hablando, lo que a Finley le interesaba no era para nada la evolución de cada uno de los componentes del sistema tripartito, si es que se desarrollaron por separado, y ni siquiera cuándo dicho sistema pudo haberse establecido. Sin embargo, el asunto no es trivial, toda vez que, en términos interpretativos, nos sitúa precisamente ante el momento mismo del nacimiento de la política, que el propio Finley (1986, 75) asumía como punto de partida para sostener aserciones tales como la citada[2].

Para Jean-Pierre Vernant (2008, 140), este advenimiento es al mismo tiempo la invención de la *pólis,* que se liga al desarrollo por parte de la aristocracia guerrera de una concepción agonística asociada a la *éris* o "poder de conflicto", pero a la vez igualitaria asociada a la *philía* o "poder de unión", donde la rivalidad es posible gracias a las relaciones de igualdad entre los que contienden. La *isonomía* o igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder, señala Vernant (1965, 35-36, 47-48), antes de ser tomada por la práctica democrática, habría sido un atributo de los círculos nobiliarios para definir un régimen opuesto al mando absoluto del monarca, en el que el poder, con exclusión de la masa, era compartido por todos los miembros de la elite aristocrática.

Vernant (2008, 142-43) creyó necesario, entonces, indagar con mayor detenimiento el carácter de esta invención en el vocabulario y en el registro simbólico, situando su reflexión en el contexto inicial de los poemas homéricos: el surgimiento de un plano político es una deriva-

---

2 Sobre la predominancia de la política en el imaginario de la *pólis* griega, Meier (1988); Ampolo (1981, 3-56); Rahe (1984; 1990, 14-40); Darbo-Peschanski (1996).

ción de las diversas modalidades de neutralización del *krátos* o poder supremo del rey, de su soberanía absoluta. Su perspectiva es conocida: para neutralizar este poder, los *basileîs* o *áristoi*, la clase selecta de los mejores definidos principalmente según su superioridad y valentía en el combate, reafirmaron su condición de iguales depositando el *krátos* en el centro, despojándolo de los atributos personales y tornándolo común, de modo que todos tuvieran su parte y ninguno pudiera apropiárselo. La forma práctica de operar esta neutralización fue la reunión en asamblea, organizada como un círculo cuyo centro se concibía como un espacio libre y común a todos: "si alguien es considerado uno de los *áristoi*, avanza, se sitúa *mésēi agorêi*, en el medio de la asamblea, toma en su mano, a su turno, el *skêptron*, que reviste ya un carácter colectivo, y expresa lo que siente" (p. 143)[3]. La asamblea implica, pues, un dispositivo público y común supeditado a la mirada y el control de todos (*es méson*, o *es tò koinón*).

En lo que se refiere a la *Ilíada* y la *Odisea*, Finley (1978², 93-99) no hubiera acordado fácilmente con esta visión, excepto en lo referido al rol protagónico de los *áristoi*. El autor concedía que la práctica asamblearia requería la condición previa de una comunidad territorialmente fijada y cierta idea de una existencia en común, con una separación entre asuntos privados relativos al grupo de parentesco y asuntos públicos inherentes a la comunidad, lo cual suponía la reunión de los jefes de todos los grupos que la formaban para la toma de las decisiones. Pero el papel determinante le correspondía al rey, que era el que convocaba; la asamblea no votaba ni decidía sino que hacía conocer el sentimiento general. El rey podía ignorar esta opinión; y ni siquiera los nobles principales, que actuaban como un consejo de ancianos del rey, comprometían en algo su accionar: "la asamblea homérica servía a los reyes como prueba de la opinión pública de igual modo que el consejo de ancianos revelaba el sentimiento de los nobles" (pp. 98-99)[4].

Un elemento relevante que merece ser destacado en este contexto homérico es la venganza por crimen de sangre. Finley (1978², 91-92; cf. 110-14) percibía esta práctica como un asunto privado en el que los parientes de la víctima llevaban a cabo directamente el acto de reparación, en tanto que no existiría idea alguna de una responsabilidad pública que pudiera invocarse para castigar al culpable. "El desarrollo de la idea de crimen y de derecho penal –señala el autor– podría escribirse casi como

---

3 Cf. Homero, *Odisea*, 2.37.

4 Ver las críticas de Schofield (1999, 3-30).

la historia de la disgregación de aquel primitivo estado de omnipotencia familiar", y agrega luego que la desintegración de esta situación no había avanzado mucho en la época de Orestes o Telémaco, momento de la sociedad "histórica" de los poemas homéricos[5]. Puesto que para Finley (1978[2], 37; cf. 88-130; 1977, 156-84) la *pólis* o ciudad-estado no formaría parte del universo social y mental que los poemas homéricos dejarían ver[6], la interpretación en clave antropológica de ciertas prácticas y relaciones sociales que aparecen representadas en la *Ilíada* y en la *Odisea* (intercambio de dones, hospitalidad, parentesco, etc.) parece situarnos ante una sociedad no estatal[7].

Estas dos referencias ineludibles para el análisis de la Grecia antigua nos colocan ante una situación paradojal: las asambleas que nos presentan la *Ilíada* y la *Odisea* pueden pensarse o bien como una práctica que permanece adosada al poder del rey, en tanto que la *pólis* en su sentido político y como forma de organización estatal no existe, o bien como una práctica intrínseca al surgimiento de un plano político y a la invención de la *pólis* o ciudad-estado, en la medida en que neutraliza la soberanía del monarca.

Esta ambigüedad en la lectura del dispositivo asambleario homérico amerita un pormenorizado desarrollo a partir de diferentes posturas esgrimidas, puesto que nos introducen en el problema fundamental de la relación de la práctica asamblearia con el estado. A tal punto esta cuestión se halla en el centro de la discusión que las diferencias de criterio entre Finley (1977, 262-63) y Vernant (1965, 77-81; 2008, 85-87) terminan también manifestándose en las filiaciones que establecen entre la asamblea homérica y las de ciertas ciudades de época clásica: para el primero, la asamblea espartana (*apélla*) funcionaría de modo similar a la homérica; para el segundo, la asamblea ateniense (*ekklesía*), o en cualquier caso la democrática, sería una ampliación de la lógica de las reuniones de los guerreros homéricos que al incorporar al pueblo en su dinámica extendería el principio isonómico a todos los ciudadanos.

---

5 Cf. Glotz (1904, 47-134), cuyo análisis de la venganza de sangre en la Grecia arcaica sigue vigente.

6 Sobre la *pólis* homérica, Luce (1978); Posner (1979); Scully (1981); Mossé (1980; 1984, 62-74); Runciman (1982); Halverson (1985); Starr (1986, 24-27); Sakellariou (1989, 344-92); Raaflaub (1993, 46-64); Cantarella (2003, 143-53). Cf. Seaford (1994, 1-10), que coincide con Finley y, en consecuencia, le quita todo peso a la *pólis* en Homero. Ver también los trabajos de Donlan citados en la próxima nota.

7 Donlan (1979; 1985; 1989; 1994; 1997; 1998) analiza el mundo homérico utilizando categorías antropológicas tales como: sociedad de jefatura, comunidad pre-estatal, reciprocidad, etc.

En línea con la visión de Vernant acerca de la igualdad política de la *pólis* griega como una derivación de la concepción aristocrática surgida en el alto arcaísmo, Marcel Detienne (1981, 87-104) analiza en detalle el desarrollo de la palabra-diálogo como efecto de ciertos comportamientos del grupo de guerreros (juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas) en los que el espacio se organiza en torno a un centro equidistante del conjunto de los participantes. Esa comunidad de pares ubica en el centro, en un lugar públicamente visible para todo miembro reconocido, aquellos bienes considerados de uso común y por tanto sometidos al escrutinio del conjunto. De allí la *isonomía* como representación de un espacio centrado y simétrico, aun cuando sus privilegios estuvieran todavía restringidos a la aristocracia[8]. Así pues, la palabra-diálogo es el fruto de un proceso de secularización en el seno de las pequeñas comunidades de guerreros descritas por los poemas homéricos. La palabra toma el camino del diálogo con el otro, apartándose del lugar absoluto y superior que tenía en la versión mágico-religiosa.

Este diálogo da lugar, consecuentemente, al intercambio y el debate de argumentos, siendo las asambleas deliberativas el medio donde va tomando cuerpo. "La clase guerrera –indica Detienne (1981, 100)–, grupo social cerrado en sí mismo, desemboca, en el devenir de la sociedad griega, en la institución más nueva, más decisiva: la ciudad, como sistema de instituciones y como arquitectura espiritual". Pero este encadenamiento no se da sin sobresaltos, por lo menos para nosotros, puesto que, poco después, el autor plantea una conclusión taxativa: "Juegos funerarios, reparto del botín, asambleas deliberativas, en tanto que instituciones que forman un plano de pensamiento *prepolítico*. El espacio circular y simétrico que transmiten estas instituciones encuentra su expresión puramente política en el espacio social de la ciudad, centrado en el ágora" (p. 101). La pregunta es evidente: ¿en qué consiste el carácter prepolítico de ese pensamiento ligado a las prácticas asamblearias de los guerreros? ¿En que son previas a la *pólis*? ¿Es éste un modo de hablar de un dispositivo asambleario preestatal con el que la asamblea estatal trabaría una relación de derivación lógica, que también sería histórica?

Se podría considerar la interpretación de la asamblea homérica propuesta por Ian Morris (1994, 52-53) como una respuesta a este interrogante. Según su perspectiva, las descripciones contenidas en los poemas tendrían como referentes las reuniones asamblearias de carácter aldeano, que la épica exageraría en función de representar a la institución central

---

8 Cf. de Polignac (1984, 150-51).

de una sociedad de carácter estatal. El accionar público de los *basileîs* debería ser entendido en ese contexto aldeano, lo cual no supone que controlaran la toma de decisiones, por más que pudieran aconsejar al pueblo o cumplir un rol de liderazgo. Morris también indica que esta disposición resulta una imagen adecuada para representar las características propias de un estado cuyo punto de partida sería la corporación campesina, en el que la generalización del simple encuentro aldeano explicaría su configuración igualitaria en el marco de una organización estatal segmentaria más que jerárquica. En la Grecia del siglo VIII a.C. el despegue del estado se realizó a partir de la propagación de las pautas de la asamblea aldeana, y esto explicaría la semejanza de la *pólis* con una comunidad campesina y la persistencia de un sistema social más igualitario y de tipo segmentario[9]. Walter Donlan (1997, 40) plantea afinidades con este razonamiento al formular que "el estado-*pólis* emergió a partir de comunidades establecidas de granjeros libres, con una antigua tradición de derechos ciudadanos dentro del *dêmos*", lo cual supone el funcionamiento de comarcas aldeanas en las que esas viejas prerrogativas del pueblo se manifestarían concretamente a través de las asambleas populares[10].

Nuestros conjuntos se van organizando y sus consecuencias en lo que respecta no sólo al estado-*pólis* sino fundamentalmente al dispositivo asambleario, creemos, se dejan apreciar en la percepción que se tiene de la asamblea ateniense como resultado de un proceso cuyo origen se hallaría a finales de la Edad Oscura en las prácticas de los héroes épicos[11], o en las de unos aldeanos exagerados por nuestro rapsoda inaugural. Ni siquiera las diferencias entre perspectivas como la de Donlan (1997, 40; cf. 1985; 1989; 1994) –que plantea una continuidad fundamental entre las organizaciones preestatales y los estados iniciales– y la de Morris (1987, 202-5; cf. 7-10, 216-17; 1991, 26; 1996, 24-25; 2000, 186-90) –que explica el surgimiento de la *pólis* como un cambio radical–[12] alteran la coincidencia que se desprende de todo lo anterior: la asamblea

9 Para su interpretación el autor se apoya en varios pasajes homéricos, *e.g. Ilíada*, 1.22-25, 376-79; 2.243-77; 18.503-4; *Odisea*, 1.272; 2.6-8, 14, 26-28, 192-93, 239-40, 257; 6.267.

10 Cf. Gallego (2005, 47-50; 2009, 73-93); Farenga (2006, 38-46).

11 Tal es el recorrido que efectivamente desarrolla el libro de Ruzé (1997). Cf. Loraux (2008a, 97-102).

12 Ver también Forrest (1966, 45-66). Según Quiller (1981) la reciprocidad sobre la que los *basileîs* homéricos basaban sus prácticas sociales contiene el germen de su transformación en las nuevas relaciones sociales de la *pólis*. Cf. Whitley (1991, 39-45); Tandy (1997, 2-6); Thalmann (1998, 253-55, 272-81).

prepolítica, o preestatal o aldeana es el punto de partida para la asamblea política o estatal[13]; o, por el contrario, la asamblea es siempre política porque implica la existencia de la ciudad-estado.

Para pensar el problema que ha quedado esbozado en cuanto a la asamblea y el estado recurriré deliberadamente a un pasaje de un texto muy analizado, mucho más citado aún, que ha dado pábulo para los más diversos enfoques. Se trata de la disputa judicial en el ágora que se describe en el escudo de Aquiles (Homero, *Ilíada*, 18.497-508):

> "Los hombres (*laoí*) estaban reunidos (*athróoi*) en el ágora; allí una disputa (*neîkos*) había surgido, y dos varones disputaban (*eneíkeon*) debido a un resarcimiento de sangre (*poinês*) por el homicidio de un varón. Uno prometía (*eúkheto*) que iba a pagar todo, declarándolo ante la comunidad (*démoi*), pero el otro no quería (*anaíneto*) aceptar nada; ambos solicitaron un árbitro (*ístori*) para llegar a un límite (*peîrar*). Los hombres aplaudían a ambos en defensa de uno o de otro; y por eso los heraldos (*kérukes*) contenían al pueblo (*laón*). Los ancianos (*gérontes*) estaban sentados en las pulidas piedras en el círculo sagrado y recibían en sus manos los cetros (*skêptra*) de los clamorosos heraldos, con los que se levantaban y por turno dictaban sentencia (*díkazon*). En el centro (*en méssoisi*) yacían dos talentos de oro, para dárselos (*dómen*) al que entre ellos dijera la sentencia más equitativa (*díken ithúntata*)"[14].

Según Louis Gernet (1980: 190-94), en esta escena no está en juego ni la venganza de sangre ni la cuantía del "precio de sangre", aunque existe la compensación destinada a limitar la espiral vindicativa. Tampoco se trata de juzgar el homicidio, que se sigue dirimiendo en el marco privado: el arreglo entre las partes suspende la venganza, a cambio de la cual se debe pagar un rescate; si ello no ocurre, la venganza puede consumarse según la práctica habitual. Una mirada inicial podría hacer pensar que, al igual que el rol de los líderes en las sociedades regidas por el parentesco que estudian los antropólogos[15], el rol de los ancianos

13 Obsérvese al respecto la siguiente afirmación (probablemente de Donlan) en Pomeroy, Burstein, Donlan y Roberts (2001, 87): "El consejo, la asamblea y el tribunal de justicia constituyen todos los órganos de gobierno existentes en Homero, pero eran suficientes. Y seguirían siendo las principales instituciones gubernamentales, en una forma más evolucionada, en las futuras ciudades-Estado".

14 Thür (1996, 68-69) y Cantarella (2003, 284-88) ven en el *hístor* a una figura distinta de los ancianos, a diferencia de visiones como las de Carlier (1984, 174-77) o Gagarin (1986, 26-33). Cantarella cree que el litigante que triunfa se lleva la suma depositada; pero la mayoría no coincide con esto. Sobre la figura del *hístor*, ver el análisis de Darbo-Peschanski (2007, 41-57, 452-54).

15 Cf. Campagno (2004, 131 y nn. 30-31).

consistiría en dictar una sentencia que termine conformando a ambas partes, puesto que de otro modo la disputa continuaría o bien hasta que se realizara una nueva mediación o bien hasta que la parte damnificada se cobrara venganza. Pero lo llamativo en esta escena, prosigue Gernet, es el recurso al juicio, que sin ser obligatorio es prácticamente impuesto por la comunidad (*dêmos*) que se manifiesta en el ágora[16]: el pueblo (*laós*) se reúne en masa; aclama a uno u otro de los contendientes que declaran ante él; su accionar es contenido por los heraldos. La presencia de éstos y la participación colectiva definen la índole pública de un juicio en el que la "sentencia más equitativa" emana de una decisión resuelta por aclamación popular[17], en un procedimiento cuyo carácter de asamblea se percibe en el propio proceso de división del pueblo que interviene a favor de un litigante u otro[18]. Así, el control judicial sobre el derecho del vengador permitiría la afirmación de la autoridad pública de la *pólis*[19].

Claude Mossé (1984, 70-74) parte de esta escena judicial, desarrollada en el ágora, en el medio de la asamblea, para destacar la pluralidad de *basileîs*, los ancianos allí presentes, pero también la intervención del pueblo, que toma violentamente partido y se divide en dos opiniones contradictorias. Y encuadra la acción en el contexto de ciertos rasgos más generales que se perciben en las asambleas de la *Ilíada* y la *Odisea*, que revelan ya lo que la autora denomina la emergencia de la política en la ciudad naciente, en cuyo ágora, aunque irregularmente, se reunía la asamblea de los que constituían el *dêmos*, los miembros de la comunidad que poseían un *oîkos*. Aunque los ancianos, los *basileîs*, tuvieran el uso exclusivo de la palabra, la presencia del pueblo inauguraría una condición nueva que implicaría la posibilidad de un cuestionamiento de la autoridad.

Para Françoise Ruzé (1997, 13-106), el cuadro es aproximadamente el mismo, aunque su argumentación hace hincapié no sólo en la asamblea sino primordialmente en las prácticas de deliberación, que en cualquier caso suponen ya la existencia de una comunidad organizada, la *pólis*, de la que los poemas homéricos nos brindarían las premisas de sus instituciones cívicas posteriores. En este sentido, el pasaje testimonia

16 Cf. Homero, *Odisea*, 2.14; 6.267; *Ilíada*, 18.503-504.

17 Cf. Hammer (2002, 153 y n. 33).

18 Sobre este rol de la comunidad, Gagarin (2008, 16-19).

19 Cf. Gernet (1980, 193). Gagarin (1986, 27-28; 2005, 84; 2008, 15-16) no cree que el juicio se instituya por pedido de la demanda. Para Cantarella (2001; 2003, 289-91), la autoridad pública supone la existencia de una *pólis* en formación, lo cual significa el nacimiento del derecho aun cuando la venganza siga vigente. Farenga (2006, 117-33) equipara a los *gérontes* con el rol habitual de los *basileîs* homéricos.

una actividad judicial pero en una asamblea en la que el *dêmos* puede expresarse; la eficacia de la decisión surge entonces de la articulación entre las propuestas del consejo y la aprobación de la masa. La forma en que se obtiene la decisión, y no la naturaleza de los temas abordados, es la que da su tonalidad particular a la deliberación homérica. A este respecto, la autora concluye de modo elocuente que la *Ilíada* y la *Odisea* presentan "una sutil combinación en la que una oligarquía muy estrecha sólo obtiene su poder del apoyo popular expresado en la asamblea. La soberanía, el *krátos*, pertenece al conjunto de la comunidad, y toda delegación exige una deliberación pública" (p. 106).

Según Gregory Nagy (1997), la lógica del litigio que se despliega en el escudo de Aquiles opera como un proceso con final diferido, pues no es en el espacio sagrado circular de los ancianos que pronuncian por turno sus sentencias donde se define el juicio, sino en el círculo exterior del pueblo que los rodea donde termina de decidirse cuál de las sentencias proferidas es la más equitativa. "Este pueblo –propone Nagy (p. 106)– se va a convertir finalmente en el pueblo de la *pólis*". No sería entonces en el canto final de la *Ilíada* sino en la organización de esta escena comunitaria donde el poema operaría una apertura hacia un "presente virtual", ofreciendo una suerte de final abierto en el que se pondría de relieve el nuevo espíritu que estaría emergiendo con la ciudad-Estado[20].

Pero el problema suscitado parece no tener una respuesta unívoca y sólo acotada a las perspectivas que nos presentan los diversos estudios revisados, que hacen hincapié en una suerte de tránsito de un momento prepolítico y preestatal a otro político y estatal encarnado en la *pólis*, o que sin hacer eje en este tránsito insisten, de todas maneras, en que el carácter político de las prácticas asamblearias se liga al surgimiento de la ciudad-estado. En efecto, esta idea de prácticas enteramente políticas y otras que no alcanzarían todavía esta especificidad ha sido cuestionada por Dean Hammer. En tanto que caracterizan al mundo homérico como prepolítico, debido a la naturaleza subdesarrollada de las instituciones de la *pólis* de ese momento, las posturas criticadas por el autor proponen una noción de la política circunscripta a la vigencia plena de estructuras e instituciones típicas con funciones que se presumen exclusivamente estatales.

A cambio de dicha noción, Hammer (2002, 14, 19-29) formula el concepto de "campo político" entendido como actividad o proceso[21].

---

20 Cf. Westbrook (1992).

21 Cf. Hammer (2002, 44): "la *Ilíada* [es] algo más que un artefacto que testimonia la emergencia de las estructuras de la *pólis*. La *Ilíada* aparece como una versión narrativa del drama de la política".

Para demostrarlo se centra en el modo en que se configura una comunidad política a partir de la puesta en marcha de una práctica básica: la convocatoria a una asamblea, que coincide prácticamente con el inicio de la *Ilíada*. Pero al mismo tiempo, lo que también se instituye es el conflicto como eje dinámico de la asamblea, que acarrea la violencia y la fragmentación del campo político. Conforme a las ideas de Max Weber sobre la transformación del liderazgo carismático y tradicional debido a la configuración de un espacio público para las decisiones de la comunidad, Hammer argumenta que esto implica que desde entonces la autoridad de la elite deba organizarse a partir del principio de la "colegialidad": la consulta con los formalmente iguales o, como dice explícitamente, los "aristócratas iguales". La idea central que organiza este campo político es la *thémis*, generalmente vista como justicia divina asociada al poder del monarca pero que el autor entiende como reciprocidad entre los agentes políticos que torna posible la existencia de un espacio público. Sin embargo, el autor también otorga un lugar significativo al pueblo y, en cierta medida, acuerda con quienes hablan de una base política popular en los inicios de la *pólis*[22].

Esto tendría su punto de partida en lo que Hammer (2002, 44-48, 80-92, 121-33, 147-60; 2005), siguiendo a Weber, concibe como una "política plebiscitaria", ya vigente en el mundo homérico en tanto y en cuanto el pueblo estaría incluido de entrada en el espacio político. A pesar de algunas afirmaciones que colocan su análisis en una suerte de secuencia gradualista[23], el autor plantea con claridad la conformación de un campo político en el que la asamblea cumple un papel fundamental: "Una forma plebiscitaria de política descansa sobre un sistema de valores en el que las decisiones son aprobadas en un espacio público y sometidas a la aclamación y sanción de la comunidad. Éste es un espacio constituido tanto por la elite como por el *dêmos*" (p. 160). Pero algunas recaídas evolucionistas o cierto abuso del lenguaje por parte de Hammer reintroducen el problema que se ha querido erradicar: el espacio político ple-

---

22 Cf. Starr (1977, 123-28); Murray (1983, 48, 67); Gschnitzer (1987, 53-58); Morris (1996, 24-36; 2000, 155-85); Raaflaub (1996, 150-53); Cantarella (2003, 120-42); Kõiv (2002).

23 Hammer (2002, 153): "el pueblo en la sociedad homérica como algo más que súbditos pero menos que ciudadanos"; o como dice poco después: "podemos ver la operación, no obstante rudimentaria, de una ética pública" (p. 157). Ver también las críticas a la visión antropológica de tipo estructural-funcionalista de Donlan (pp. 23-35), según la cual la sociedad homérica es una sociedad de rango, una fase evolutiva entre las sociedades igualitarias y las estratificadas, y la posterior afirmación (p. 153): "el liderazgo plebiscitario –dice Hammer– no es distinto de la forma de organización de la jefatura discutida por Donlan".

biscitario es intrínsecamente volátil, con poca mediación institucional; la democracia ateniense se deriva de la política plebiscitaria, pero como una respuesta por parte de la elite tanto como del *dêmos* ante esta volatilidad, lo cual conduce a un ordenamiento del poder y de la ley más estable, legal y racional, es decir, un estado. Aun cuando lo más importante para el argumento del autor sea la configuración de un espacio público según la noción de política que la *Ilíada* le permite pensar, de todas maneras, Hammer (2002, 152, 155-61, 167-68) parece no disentir con la idea de que la situación homérica contendría los gérmenes evolutivos que llevarían al desarrollo posterior de la *pólis*.

Así, la sugerente idea respecto del carácter volátil de las prácticas plebiscitarias, cuestión a la que volveremos más adelante, se desactiva en beneficio de la estabilidad que aportan estructuras institucionales y pautas de funcionamiento que, en definitiva, son las que usualmente los estudiosos han asociado con la noción de lo político, de la que Hammer (2002, 168) ha tratado de prescindir apelando para ello a una concepción que piensa a la política como una actividad o proceso. Pero dejando de lado estas inconsistencias, retengamos un punto central de su argumento sobre el carácter político de las prácticas asamblearias en el mundo homérico: ninguna remisión al estado ha sido necesaria, ni tampoco a la asamblea como institución, sino la referencia a la construcción de un campo político de carácter público condicionado por las relaciones de colegialidad dentro de la elite y las relaciones plebiscitarias entre ésta y el *dêmos* en ascenso.

Ahora bien, la relevancia que hemos asignado aquí a esta suerte de estado del arte respecto del encuadre prepolítico o político de los procedimientos asamblearios en el mundo homérico, así como a la visión novedosa y singular que aporta Hammer (2002, 47), que a nuestro entender abre una vía de análisis que permite dejar de lado la dicotomía entre la índole preestatal y la estatal, ha tenido por cometido afirmar el carácter político de toda asamblea cuyos efectos prácticos habiliten la instauración, no la institucionalización, de un espacio y una identidad comunitarios. Esta capacidad instituyente de un dispositivo asambleario es al mismo tiempo una actividad configurante, en la medida en que implica una subjetividad cuya condición dinámica de existencia es el pensamiento de situaciones en la contingencia delimitada por el encuentro en asamblea[24].

---

24 Cf. Lewkowicz (2004, 16, 221, 230).

## Asamblea y configuración subjetiva de un "nosotros"

Una forma plausible de poner a prueba esta lectura de la asamblea puede ser la vía comparativa, que para el caso nos aporta el volumen coordinado por Marcel Detienne (ed. 2003) que lleva el representativo título de *Qui veut prendre la parole?*, y que está por completo dedicado al problema que precisamente nos ocupa. La primera constatación que nos impone es una elocuente crítica del etnocentrismo: las prácticas de reunirse en asamblea no tienen su origen único en la Grecia que Occidente ha edificado, y sobre todo en la Atenas de Pericles. Los modos de deliberar y decidir los asuntos comunes tienen múltiples comienzos, lo que también equivale a decir que existen distintas formas de concebir lo común, ejercitadas a través de variadas prácticas concretas, y diversos "tipos de hombres", configurados según esos diferentes lugares de igualdad, es decir, las subjetividades pertinentes para habitar esos espacios comunitarios. Como dice Detienne (2003a, 22): "reunirse en asamblea no es una práctica inmediata de todo grupo o de cada colectividad… Pero reunirse en asamblea para hablar en conjunto en un lugar determinado, tal es el procedimiento que retiene nuestra atención sin que procuremos de entrada articularlo a otros, probablemente contiguos, incluso solidarios".

Este hecho de "hablar en conjunto en un lugar determinado" produce una figura del pensamiento que requiere un afianzamiento no del individuo sino del grupo que se reúne como modo de habitar la situación asamblearia. Así, el recorrido que el volumen nos propone, sin otro orden más que el problemático, nos lleva por prácticas cuya coexistencia comparativa se caracteriza por la diversidad y la multiplicidad: la afirmación del derecho de reunirse; la construcción material de un espacio común; los lugares de igualdad que suponen las asambleas; las modalidades de configuración de los espacios comunes que instauran las comunidades guerreras; la invención de las comunas autogobernadas; las diversas maneras de organizar una asamblea incluso bajo ciertos controles; las prácticas constituyentes que ponen en acto la soberanía del pueblo; la conformación de dispositivos parlamentarios sobre el principio de la representación; en fin, los lugares de lo político tal vez como condensación de este recorrido por dispositivos asamblearios heterogéneos[25]. El punto

---

25 La secuencia nos conduce por la Sudáfrica postapartheid, la Francia revolucionaria, el Japón en los siglos XIV-XVI, la Francia tardomedieval, Costa de Marfil a fines del siglo XX, los cosacos en los siglos XIV-XX, las ciudades griegas en los siglos V-IV a.C., Circasia en el siglo XIX, Italia en los siglos XI-XIII, Siria en el siglo XVIII a.C., el

en común, dice Pierre Rosanvallon (2003, 8) en el prefacio al volumen, radica sobre todo en la afirmación de una identidad colectiva.

Ya se ha dicho: comienzos múltiples; prácticas, dispositivos y procedimientos también múltiples, que denotan una voluntad de reunirse en asamblea. Al mismo tiempo, el comparatismo permite sacar provecho de los términos comparados en función de diseñar nociones pertinentes: la ciudadanía que designa la pertenencia a un colectivo; los lugares de igualdad y, a la vez, de lo político donde los asuntos se tornan específicamente comunes; los rituales de la asamblea que enuncian la soberanía de un grupo sobre sí mismo y la reafirman mediante representaciones pertinentes; la justicia en tanto que un operador de la constitución del lazo político entre iguales y semejantes; la similitud y la igualdad como modos de reconocer la conformación de una identidad comunitaria; lo público y lo privado como delimitaciones recíprocas de ámbitos y prácticas específicos; los semejantes e iguales como denominación de aquellos que pertenecen a lo común en la medida en que la condición de ciudadanía supone la equivalencia[26].

¿Y el Estado? Ninguna referencia o reflexión en particular ha sido necesaria en lo atinente a su lugar, su rol o su función en relación con las prácticas asamblearias. No es ajeno a esto el hecho de que se proponga el olvido de lo aprendido sobre el Estado o la Política (con mayúsculas) para plantearse las cuestiones concretas sobre el reunirse en asamblea y las formas inéditas o recurrentes de esa voluntad de reunirse[27]. Probablemente tampoco es ajeno el hecho de que la asamblea no sea un dato dado ni una adquisición para siempre[28], puesto que se trata en cada caso de una invención sin filiación con respecto a prácticas asamblearias pretéritas o contemporáneas. Esta imposibilidad de establecer una procedencia unívoca, en el registro de los términos comparados, atañe también al problema del Estado, aunque no sea un eje activo de la comparación.

La genealogía realizada a partir de la asamblea homérica y las puntualizaciones que se desprenden del enfoque comparatista que organiza el volumen *Qui veut prendre la parole?* han tenido por cometido indicar esta cuestión cardinal para mi argumentación: el dispositivo asambleario no es inherente a una forma estatal determinada, puesto que en tanto que

Próximo Oriente del II milenio a.C. al II milenio d.C., la República de Kiribati (islas Gilbert) a fines del siglo XX, otra vez la Francia revolucionaria, Gran Bretaña en la época moderna, la Etiopía meridional a fines del siglo XX.

26 Detienne (2003b; 2005, 145-76).

27 Detienne (2003b, 418).

28 Detienne (ed. 2003, 31; 2005, 164).

"lugar de lo político" la asamblea se comprueba en diversas situaciones que hasta aquí, por convención, hemos denominado en referencia al estado: hay prácticas asamblearias en sociedades estatales y las hay en sociedades no estatales.

En efecto, si nos hemos detenido en la escena del escudo de Aquiles de la *Ilíada* es para indicar allí la existencia no sólo de un funcionamiento compatible con la organización de la *pólis* sino, sobre todo, de un ámbito asambleario en el que la contienda judicial se articula con el conflicto, el uso de la palabra en el debate, la idea de equidad. Este espacio de deliberación y de poder es postulado por Ruzé (1997) como el eje que vertebra, de Néstor a Sócrates, la actividad de la *pólis*. Pero la inclusión de un texto suyo (Ruzé 2003) en el volumen *Qui veut prendre la parole?* nos indica que, comparatismo mediante, su perspectiva sobre la forma asamblea como lugar de lo político no debe reducirse ni a la Atenas democrática ni a la *pólis* griega, sino que tiene que ser vista en su singularidad pero en relación con múltiples prácticas asamblearias, tanto en sociedades con estado como en sociedades sin estado. Esto no carece de valor puesto que nos ubica fuera de una dicotomía muy conocida, según la cual la presencia de instituciones estatales se corresponde con la de pautas políticas y la ausencia de aquéllas supone el predominio de una lógica de parentesco propia de un ámbito aldeano[29]. Recientemente, esto ha dado lugar a una polémica cuyos términos remiten, en última instancia, a dos lecturas de la *pólis*, ya sea como una sociedad estatal, ya sea como una sociedad no estatal[30]. El trabajo de Diego Paiaro (en este mismo volumen) analiza en extenso este debate y propone una visión superadora y enriquecedora, por lo que me permitiré no ahondar aquí en esta cuestión. A los fines de mi análisis, sólo haré hincapié en un problema teórico a partir de las puntualizaciones que Nicole Loraux (2007, 251) proponía en su lectura de Pierre Clastres:

> "Si *pólis* es el nombre griego de la colectividad política, el sintagma «ciudad-estado» es el modo de traducción para los historiadores. Sintagma delicado: al adjuntar «estado» a «ciudad» para evitar toda confusión de la *pólis* con la ciudad, que es solamente el centro urbano, el

---

29 Sobre el mundo griego ver los argumentos, no siempre convincentes, de Edwards (2004), para hacer de la aldea de Ascra de Hesíodo una formación social preestatal independiente respecto de las organizaciones políticas estatales de la *pólis*, en formación durante el período arcaico. Cf. Gallego (2008b).

30 Para las debates, Berent (1996; 2000a; 2000b; 2004; 2006); Hansen (1998, 52-97, 114-23; 2002; 2006, 56-65); también Faraguna (2000); Miyazaki (2007); Hall (2007, 119-20). Cf. Morris (1987, 3).

> historiador intenta por lo general precisar que la ciudad griega no es un estado sino una colectividad que se expresa bajo el modelo del *nosotros*, idealmente y –así lo espera– en la realidad (lograda inscripción arcaica que comienza por «Nosotros, ciudadanos, hemos decidido…», ¡cuántas especulaciones tu descubrimiento ha venido a corroborar!). Desearíamos probablemente que el historiador demasiado sereno no fuera tan ingenuo de creer que el agregado de la palabra estado pueda alguna vez ser un gesto neutro”[31].

Este es el problema fundamental: ¿por qué para pensar cómo una comunidad se manifiesta afirmando su identidad bajo el modo del “nosotros” es necesario recurrir al concepto de Estado? De modo natural, tendemos a pensar que las sociedades se organizan y adquieren coherencia y unidad en tanto que tales a partir de la operatoria del estado. Está tan arraigado en nuestro pensamiento, está tan instalado en nuestro sentido común, que asumimos sin cortapisas que el estado opera como factor fundamental de cohesión de las sociedades. Nos planteamos el problema de sus orígenes, como cuando inmediatamente pensamos que el surgimiento de la *pólis* no es otra cosa que el surgimiento del estado griego. Y cuando nos enfrentamos a sociedades para las que la evidencia no acredita la presencia del estado, clasificamos a las mismas como sociedades sin estado, o preestatales, según la mirada evolucionista. De tal forma, solemos suponer su inevitabilidad; y cuando su existencia como cosa no puede ser comprobada, consideramos a esas formaciones sociales en virtud de una carencia, no de una positividad. Aventurándonos en un terreno ajeno al de nuestra especialidad, mencionaremos también que, en tanto que la soberanía ha sido un rasgo definitorio del estado, ante la supuesta dispersión de los poderes públicos se habla entonces de fragmentación de la soberanía en referencia a la desaparición del estado, o al carácter minimalista que adquiere. Tal ha sido nuestra condición de época que pensar con estado se nos ha hecho ya costumbre: el estado se nos ha vuelto casi una segunda naturaleza.

No es ninguna novedad para nadie el rol del estado-nación como aglutinante de las sociedades bajo el imperio del capital. Al menos por intuición, sabemos que hoy esto ya no se sostiene en cuanto a la primacía del estado-nación como ámbito consolidado de funcionamiento del capital. Es metodológicamente pertinente aplicar a este proceso el mismo criterio de fluidez que Marx y Engels (2005, 159; cf. 157-61) enunciaban para el ascenso de la burguesía: revolución continua de todas

---

31 Cf. Meier (1985, 9-31), que propone la noción de identidad política.

las relaciones sociales; inquietud y movimientos constantes; ruptura de las relaciones antiguas; rápido ocaso de las nuevas; todo lo sólido se desvanece en el aire. ¿Es el estado una estructura cuya singular solidez como fundamento de la consistencia de la sociedad le permita escapar al desfondamiento incesante que la propia dinámica del capital produce? Ignacio Lewkowicz (2004, 10-11) en su libro *Pensar sin Estado* ha forjado sobre este punto una tesis fundamental: el estado como factor de cohesión social se encuentra sometido a la fluidez permanente del capital. Como efecto de la actual primacía del capital financiero, pero también de los sucesos argentinos de 2001 y 2002, Lewkowicz postula una nueva condición de pensamiento:

> "*Pensar sin Estado* es una contingencia del pensamiento –y no del estado–; nombra una condición de época como configuración posible de los mecanismos de pensamiento. *Pensar sin Estado* no refiere tanto a la cesación objetiva del estado como al agotamiento de la subjetividad y el pensamiento estatales. Por eso podemos poner en duda que haya desaparecido el estado; podemos verificar enormes organizaciones técnicas, militares, administrativas con un vasto poder de influencia. Pero influencia no es soberanía; y la subjetividad estatal no arraigaba en la mera existencia del estado sino en su soberanía. [...] Tras el desfondamiento varía la condición del estado. [...] El estado es un término importante entre otros términos de las situaciones, pero no es la condición fundante del pensamiento. El estado no desaparece como cosa; se agota la capacidad que esa cosa tenía para instituir subjetividad y organizar pensamiento".

Reflexionando sobre este pensamiento, Diego Sztulwark (2006) ha planteado que *Pensar sin Estado* es tanto una denuncia, cuanto una ambigüedad y una orientación: denuncia un cambio de estatuto en la relación entre pensamiento y poder; hay una ambigüedad en el "sin estado" porque no se trata de predicar su inexistencia sino de pensar a partir del hecho de que el estado ya no determina nuestros modos de pensar; orienta a pensar las situaciones a partir de su potencia inmanente, sin necesidad de fijar el pensamiento a partir de una toma de posición con respecto al estado.

En este sentido, no se trata entonces de suponer una identidad entre estado y sociedad en la *pólis*, situación que, según sugerían Victor Ehrenberg (1960, 89) y Jean-Pierre Vernant (1965, 34-35 y n. 10), habría llevado a los griegos a una contradicción infranqueable entre el carácter unitario del estado y el carácter fragmentario de la sociedad,

contraste que los propios griegos nunca habrían llegado a comprender acabadamente debido a que, ya sea en el plano de la acción, ya sea en el del pensamiento, jamás distinguieron entre un aspecto y el otro. Tampoco sucede que la *pólis* griega operase como una sociedad contra el estado, pero no por los motivos que esgrimía Pierre Clastres (1978) al separar el comportamiento indígena del griego[32]. Lo que se nos impone, pues, es "pensar sin Estado". Es sobre esta condición nueva de pensamiento que habilita la tesis acerca del desfondamiento de la solidez asignada al estado sobre lo que ahora queremos interrogarnos en función de pensar el modelo griego del "nosotros", para el que se recurre al concepto de estado, según Loraux, pero que paradójicamente no es un estado sino una colectividad.

Loraux también hacía hincapié brevemente en una fórmula: "Nosotros, los ciudadanos, hemos decidido", que nos conduce a la práctica asamblearia, o mejor dicho a su efecto o resultado, que suele aparecer expresado en el encabezamiento de las inscripciones. La más antigua en este sentido es la que proviene de la ciudad cretense de Dreros, probablemente de *ca*. 650 a.C.[33], en la que se lee: "Le ha complacido a la ciudad" (*ad' ewade poli*), pero que se puede interpretar en forma menos literal como "los drerios han decidido", dando a entender que la *pólis* es aquí la comunidad de ciudadanos que ha tomado una decisión tras reunirse y actuar conjuntamente en asamblea.

Lo que primordialmente nos interesa de este tipo de documentación, que en la Atenas democrática se multiplicará exponencialmente, es la efectuación del proceso asambleario que la misma supone. Visto así, la asamblea no aparece como una entidad dada, objetivable, por más que su actividad se asocie con la existencia permanente del ágora primero y con el espacio más específico de un *ekklesiastérion* posteriormente[34]. Lo que se objetiva es una escritura que adquiere carácter monumental[35]. La asamblea, en cambio, remite sobre todo a una práctica de subjetivación

---

32 Cf. Richir (2007); Loraux (2007); Campagno (1998).

33 Cf. Demargne & van Effenterre (1937); Ehrenberg (1943); Jacoby (1944). Más recientemente, van Effenterre (1985, 234); Gagarin (1986, 81-86; 2008, 45-49, 76-79); Raaflaub (1993, 81); Raaflaub & Wallace (2007, 23-24); Robb (1994, 85-87), Hammer (2002, 36-38); Almeida (2003, 264-66); Gehrke (2009, 399). Estos trabajos sintetizan las discusiones previas sobre la datación e interpretación de la inscripción y, en general, asumen su importancia para determinar el rol principal de la asamblea en la comunidad.

34 Carter (1994, 165-68) señala la presencia de un *ekklesiastérion* en Metaponto desde fines del siglo VII y con seguridad desde mediados del VI, con capacidad para unas 8.000 personas. Cf. McInerney (2004).

35 Cf. Gallego (2003, 111-13, 207-22), con bibliografía.

colectiva que, como tal, transcurre o se produce entre dos enunciados, uno que abre y otro que cierra la temporalidad de la misma: "¿quién quiere tomar la palabra (*tís agoreúein boúletai;*)?"; "le ha complacido a la *pólis*" o "el pueblo ha decidido (*édoxe tôi démōi*)". Es en este proceso que un "nosotros" se fabrica: la configuración de una colectividad reunida en asamblea. En ciertas circunstancias, ese "nosotros" puede dar lugar a una subjetividad que se desembarace de determinaciones externas a su propia potencia.

## Instauración de una subjetividad política: la asamblea ateniense

No sabemos hasta qué punto esto último fue factible en diversas *póleis* griegas, es decir, cuál pudo ser el peso político de la asamblea en cada caso (aunque podemos hacer algunas especulaciones sobre la base de ciertos datos). Pero tenemos suficientes evidencias como para conjeturar de manera más que plausible que en la Atenas de la segunda mitad del siglo v a.C. la asamblea fue un ámbito de configuración no sólo de un "nosotros" sino también de una subjetividad sólo sometida a su propia capacidad. Los atenuantes que puedan argüirse a raíz de los controles y las limitaciones que las pautas institucionales podían llegar a imponer no se condicen con las miradas de los críticos de la democracia radical, que trasuntan en su desprecio el carácter ilimitado de la política del *dêmos*. En este punto, una revisión de mi propia perspectiva se impone.

Si asumimos activamente la tesis del desfondamiento del estado, no como cosa en sí sino como fundamento sobre el que se instituye una subjetividad estatal y se organiza un pensamiento inherente a la misma, entonces el problema consiste en cómo pensar históricamente la subjetividad y el pensamiento en estas nuevas condiciones, es decir, sin las garantías de cohesión y de solidez estatales. En *La democracia en tiempos de tragedia* mi interpretación no había podido sobrepasar el límite que había impuesto el pensamiento con Estado. El hincapié que hacía en la decisión se planteaba de tal manera que la asamblea sólo adquiría el carácter de lugar de subjetivación política del pueblo en tanto y en cuanto se exceptuaba a la capacidad institucional de control, de gobierno y de garante del lazo social, que usualmente se le ha asignado al estado. Es decir que el esquema de pensamiento se organizaba como una suerte de oposición entre la asamblea y el estado, donde la primera operaría como un procedimiento que produciría una fisura en la postulada solidez

y completud del Estado, mostrando de modo retroactivo que éste no constituía una totalidad cerrada sino fallada, pero, al mismo tiempo, dejando al estado en la posición de garante de la existencia (Gallego 2003, 43-53, 152-62, 163-234).

¿Qué sucede con la asamblea si ya no la oponemos ni la subsumimos al estado? ¿Y qué sucede con nuestro planteo si prescindimos del estado en su rol de donador de existencia? Este es el punto a pensar, y por ende la tesis a revisar. Si la asamblea ateniense deja de ser pensada como institución del estado, si deja de ser pensada como dispositivo en el que, en el contexto de una temporalidad determinada, se organiza un procedimiento de subjetivación contrario a la dominación estatal, entonces la asamblea deberá ser pensada bajo otro régimen de existencia. Si en la *pólis* in-existe la separación entre estado y sociedad, si la *pólis* es al mismo tiempo una *koinonía* y una *politeía* no en su separación sino en su existencia concreta, en términos de sus prácticas y procedimientos, la asamblea tiene aquí un rol para jugar. En este sentido, es necesario enfatizar el hecho de que, además de un dispositivo para decidir, la asamblea es una manera de habitar cuya configuración depende no sólo de la toma de decisiones sino también del modo de proceder. Esto no lo había considerado previamente porque mi campo problemático era el vínculo política-Estado. Pero si la asamblea no se piensa en relación con el estado como garantía de solidez, unidad y cohesión, sino a partir de la dispersión como medio en el que ella opera, entonces, por su capacidad cohesiva, por su modo de producir "nosotros", la asamblea resulta la dimensión fundamental.

Es tiempo de retomar la insinuante idea de Dean Hammer, aunque acotada por el autor a la situación descrita en la *Ilíada*, respecto del carácter volátil de las prácticas plebiscitarias y del espacio político de la asamblea, condición que en nuestro registro hemos indicado bajo el modo de la dispersión. Según vimos, su análisis de la democracia ateniense veía en ella una forma de controlar dicha volatilidad en beneficio de un ordenamiento político y legal más estable. ¿Pierde efectivamente el espacio asambleario esta precariedad en la Atenas democrática? Finley (1986, 13, 20) aducía que en el mundo greco-romano el estado operaba como lugar de encuentro de los intereses conflictivos de las clases, definidas dentro del cuerpo de ciudadanos, e identificaba el gobierno con el estado, lo cual supone que, como parte del sistema tripartito de gobierno, la asamblea tuviera un rol en el proceso de mediación, que en Atenas sería fundamental en la medida en que, afirmaba Finley (1981, 20-21) fue la corona del sistema. Las clases, que Finley (1986, 22-23)

limitaba a los ricos y los pobres, pueden verse más ampliamente como las partes múltiples y heterogéneas de una *pólis* que deben unificarse, a raíz de lo cual Aristóteles (*Política*, 1261a) polemizaba con Platón (*República*, 462a-b).

Demos ahora el paso que falta. Si prescindimos de la separación entre estado y sociedad, si pensamos sin estado, preciso es también que dejemos de lado la idea del estado como lugar de encuentro de los intereses conflictivos. Pero la heterogeneidad y multiplicidad de partes de una *pólis* es una condición de la dispersión como medio en el que se debe operar. Es esta condición la que la asamblea articula a partir de su capacidad cohesiva, lo cual no supone una estabilización del carácter volátil del espacio plebiscitario sino una producción contingente a partir de esa situación de precariedad. Esta actividad configurante de la asamblea había generado la reprobación de Platón, que se quejaba de que cualquiera podía allí aconsejar y deliberar, y contraponía esta situación con la multiplicidad de los saberes particulares (*Protágoras*, 319b-d)[36]:

> "Cuando [los atenienses] nos reunimos (*sullegômen*) en asamblea, si es necesario que la ciudad resuelva (*prâxai*) sobre edificios, se convoca a los constructores como consejeros sobre las edificaciones; y cuando es sobre la fabricación de navíos, a los fabricantes de navíos; y así en todas las demás [artes], cuantas crean que se puedan aprender y enseñar. […] Pero cuando es necesario deliberar (*bouleúsasthai*) sobre algo relativo al gobierno de la ciudad, se levanta y nos aconseja (*sumbouleúei*) sobre esto tanto un carpintero como un herrero o un zapatero, un comerciante o un propietario de naves, un rico o un pobre, un noble o un plebeyo, y nadie les increpa por esto...: que intenten aconsejar sin haberlo aprendido en ningún lugar, ni haber tenido maestro alguno; porque es evidente que no creen que se pueda enseñar"[37].

La multiplicidad de saberes y la heterogeneidad de partes de la *pólis* coexisten en su dispersión, en su individualidad sin conjunto. Se trata de las "muchas ciudades" a partir de las cuales Sócrates pretendía fundar una sola ciudad pero al precio de suprimir la diversidad (Platón, *República*, 462a-b). En el seno de la práctica asamblearia estas "muchas ciudades" in-existen, pues no se hace allí una unidad a partir de la multiplicidad sino que se habita la situación según la composición colectiva de un "no-

36 En lo que sigue retomo lo desarrollado en Gallego (2003, 95-162), reformulando todo aquello que deba ser repensado según la perspectiva que aquí se plantea.

37 Cf. Jenofonte, *Memorables*, 3.7, cuyo argumento va en la misma dirección que el de Platón.

sotros" que no puede dividirse en sus partes simples y que, precisamente por esta indistinción, opera en un sentido contrario al que Platón apuntaba: nadie tomaba la palabra a título de herrero, carpintero o zapatero; nadie lo hacía tampoco invocando su riqueza o nacimiento. Planteando inicialmente la multiplicidad de partes, la descomposición platónica en saberes técnicos o condiciones sociales se movía en la dirección de imponer a la *pólis* una uniformidad que en el límite, según Aristóteles (*Política*, 1261a 16-22), la desnaturalizaría, pero que cumpliría con el cometido de vaciar de sentido la disposición subjetiva de la asamblea. Lo que exasperaba a Platón era que no existiese una propiedad común, el saber sobre la *pólis*, que confirmase la pertenencia a la asamblea como espacio sólido. En el ejercicio de los saberes particulares cada uno forma parte del conjunto que le corresponde en virtud de la propiedad común que su arte le impone. Sin saber específico que estipule la pertenencia a la asamblea, el modo de estar en comunidad supone ingresar en un espacio indefinido para construirlo, para habitarlo sin saber previo, para pensar.

En este sentido, podemos decir que la asamblea era un dispositivo colectivo de pensamiento, entendiendo por tal un procedimiento por el que los ciudadanos realizaban la experiencia de pensar y existir como *pólis*. Esto difería del saber que Platón concebía como el único camino para resolver los asuntos públicos bajo la figura del sabio como depositario de ese saber. El funcionamiento de la asamblea en tanto dispositivo de pensamiento se encuentra bien retratado en el discurso fúnebre de Pericles: no importa cuál sea la condición social de cada uno, además de los propios intereses, todos están capacitados para pensar sobre los asuntos públicos (Tucídides, 2.40.2)[38]:

> "Arraigada está en ellos (*toîs autoîs*) [los atenienses] la preocupación (*epiméleia*) de los asuntos domésticos (*oikeíon*) y también de los políticos (*politikôn*); y estas gentes (*hetérois*), dedicadas a otras actividades (*érga*), entienden no poco los asuntos políticos. Pues nosotros solos consideramos (*nomízomen*) al que no participa de esto no ya un apático (*aprágmona*) sino un inútil (*akhreîon*); y en verdad nosotros mismos decidimos (*hoi autoì krínomen*), esto es, pensamos los asuntos públicos (*enthumoúmetha tà prágmata*) rectamente, sin creer que las palabras son un perjuicio para las acciones (*ou toùs lógous toîs érgois bláben hegoúmenoi*), sino el no aprender de antemano completamente mediante

38 Respecto de la concepción política presente en este texto, Musti (1985; 2000, 87-122).

la palabra (*mè prodidakhthênai mâllon lógōi*) antes de pasar de hecho a ejecutar (*érgōi eltheîn*) lo que es preciso"[39].

Una tensión se plantea con fuerza a lo largo del pasaje: la suspensión de la multiplicidad y la heterogeneidad en el espacio público en beneficio de la colectividad; para lo cual no sólo se distinguen los asuntos privados y trabajos particulares respecto de los asuntos políticos, sino que también se contrastan con énfasis en el registro discursivo dos planos enunciativos que nos remiten, respectivamente, a las partes múltiples y a la cohesión del espacio común. En tanto que para indicar la existencia del plano de lo privado, incluso en relación con lo público, se habla de "entre ellos" (*toîs autoîs*), y de "estas gentes, dedicadas a otras actividades" (*hetérois pròs érga tetramménois*), cuando el discurso se sitúa exclusivamente en el plano de lo político el "nosotros" es el único modo de enunciación que subsiste, mediante el uso de formas verbales que se reiteran en primera persona del plural (*nomízomen*, *krínomen*, *enthumoúmetha*). Se observa con claridad que no se trata de la posesión de un saber sino de la puesta en práctica de un procedimiento colectivo de pensamiento, es decir, un análisis concreto de una situación sobre la cual no se posee saber alguno porque implica una circunstancia contingente, que debe ser resuelta con los propios recursos que la situación provee. Esta disposición hace de la asamblea un espacio en el que la existencia de un "nosotros" no se deriva de una sumatoria de individuos con sus determinaciones particulares, sino de una cesación de la heterogeneidad en función de un pensamiento de lo que es común.

Lo anterior no significa que asumamos la posible representación unitaria que el pasaje pueda trasuntar, habida cuenta el cometido más general de la oración fúnebre como género discursivo de la democracia ateniense, destinada según Loraux ($1993^2$, 282-92)[40] a construir una totalidad armoniosa, sin tensión ni facción. En este aspecto, la práctica asamblearia es precisamente el ámbito por antonomasia de la *stásis*[41], respecto de lo cual el pasaje de Tucídides puesto en boca de Pericles no dice nada. Pero sí dice bastante sobre el motivo por el que las partes múltiples, en las que Platón cifraba su crítica de la democracia, no tienen lugar para afirmar su heterogeneidad en la asamblea: en la medida en que la política se afirma como operación comunitaria de pensamiento,

---

39 Sobre este pasaje, Rusten (1985, 18); Hornblower (1991, 304-6); Balot (2001, 508-9).

40 Cf. Loraux (2008a, 43-59; 2008b, 151-70).

41 Gallego (2003, 158-62, 222-30).

el medio adecuado resulta ser aquello que cohesiona un "nosotros" en torno del *lógos* y no aquello que lo fragmenta en una pluralidad de saberes técnicos particulares buscando que la política sea un saber especializado cuya tarea radicaría en administrar la *pólis*.

Las pautas que articulaban la actividad de la asamblea eran las de un pensamiento sin jerarquías, conforme a la igualdad de palabra (*isegoría*), que para el Viejo Oligarca *República de los Atenienses*, 1.9; cf. 1.2) generaba disolución (*akolasía*), y a la libertad de palabra (*parresía*), cuya función en la asamblea recibía una crítica abierta en el *Orestes* de Eurípides (902-906)[42]. Para Isócrates (7.20 [*Areopagítico*]) esta libertad de palabra era lo contrario de la *isonomía*, así como la *akolasía* no debía confundirse con la *demokratía* ni la ilegalidad (*paranomía*) con la libertad (*eleuthería*). Efectivamente, el pensamiento en un medio asambleario no tiene ningún control externo a sí mismo, ya que la palabra es de todos, del "nosotros". En el espacio común, *isegoría* y *parresía* son pautas que entrañan una situación precaria, la volatilidad de la contingencia. Los principios que rigen el uso del *lógos* en asamblea implican el riesgo de un pensamiento sin garantías: la producción misma de enunciados no puede ser controlada; lo que el *dêmos* piensa en asamblea es lo que lo configura como colectividad. Así, en el espacio de la democracia ateniense en que, siguiendo la lógica de la explicación de Finley sobre el estado, deberíamos poder verificar el encuentro de los intereses conflictivos de las clases, vemos en cambio un pensamiento que produce (a) la colectividad[43].

Es precisamente en este plano donde la sofística descubre la singularidad del lenguaje: lo social, la comunicabilidad que hace posible que haya un prójimo, se erige a través del *lógos* en una inmanencia respecto de la cual es menester ponderar incluso el problema del ser. Según Gor-

---

42 Cf. Foucault (1997, 37-49).

43 Podría argumentarse que muchas decisiones de la asamblea ateniense provocaban el rechazo de los ricos y que, por ende, los intereses en conflicto generalmente se resolvían con un sentido socioeconómico determinado (cf. *e.g.* [Jenofonte], *República de los atenienses*, 2.14; Aristófanes, *Asambleístas*, 197-198). Pero insistamos con nuestra distinción: en este plano, estamos ya en los efectos del procedimiento de pensamiento, esto es, la decisión, no en el momento de actividad configurante del dispositivo asambleario. Por lo demás, también hubo, como veremos después, decisiones de la asamblea que afectaron directamente a los pobres de la ciudadanía. Asimismo, podría argüirse que precisamente por la reiteración de decisiones en favor de los pobres surgieron en Atenas los grupos de *aprágmones* oligárquicos; pero esto no haría justicia a la presencia de sectores de la elite en las reuniones de la asamblea. Como señalaba el propio Finley (1981, 30): "la evidencia sugiere que en Atenas la división sobre asuntos políticos no siguió estrictamente líneas de clase o sector"; cf. Finley (1980, 77-78).

gias (*Encomio a Helena* [DK 82 B 11])[44], dado que no existe criterio de verdad alguno que actúe como garantía de adecuación entre la palabra y el mundo, es posible entonces que la fuerza de la persuasión, y por ende la de la opinión, se erija en un poder similar al de la fortuna, el destino o la divinidad. Recurrir a la retórica puede, ciertamente, convertirse en un modo de inducir al error o el engaño, pero también al acierto o lo verosímil. Pero en el nivel planteado esto resulta indecidible, porque según el criterio de la opinión todo resulta incierto e inconsistente. No obstante, de acuerdo con los radicales postulados gorgianos sobre el ser del lenguaje, no existe otra posibilidad que la de decir, hablar, proferir enunciados sin garantías. Entonces, un criterio se esboza: si el discurso puede persuadir es porque, antes que nada, es capaz de comunicar, esto es, producir sentido. En efecto, la producción de sentido delimita un "nosotros", una idea de comunidad, a partir del lazo social imaginario.

La sofística establece pues su reflexión en torno al estatuto creador del *lógos*. Es en el campo político donde claramente se percibe esta operación, dado que la sofística otorga al *lógos* en tanto producción colectiva capacidad de hacer ser. En efecto, el "nosotros", es decir, la colectividad como emergente de las operaciones de cohesión, se sostiene en la propia producción del *lógos* que crea un mundo y lo hace advenir en tanto que experiencia humana con sentido. La sofística desentraña así los mecanismos de la ficción de lo social en que se sostiene el lazo imaginario, pero no para criticarlo desde una posición trascendente sino para producirlo como efecto de discurso. De esto se sigue que para poder producirlo discursivamente el lazo deba ser una ficción: si el ser no es una exterioridad trascendente que el *lógos* conmemora, sino que éste hace ser su propio afuera, entonces la ficción es a la vez la regla y el propio criterio de verosimilitud. Es la ficción del lazo, según el parecer de la comunidad decía Protágoras[45], lo que otorga carácter de contingente al mundo creado por el *lógos*, que es lo que en la asamblea se ponía en práctica. La ficción, incierta e inconsistente, adquiere así un valor de pensamiento que se efectúa a partir del propio trabajo del discurso en la contingencia de una situación, pues la producción de nuevos enunciados destituye a los ya dados. Como el lazo imaginario sólo existe en y por el discurso, que haya incertidumbre e inconsistencia no destruye su ficcionalidad sino que muestra su modo de ser.

---

44 Gallego (2003, 312-26).

45 Gallego (2003, 331-36).

Por ende, el *lógos* y su modo de hacer ser trazan una relación fundamental con la configuración de un "nosotros". En la apología de Protágoras del *Teeteto* de Platón (166d-167c) el problema consiste en comprender cómo el interés común prima sobre el de los individuos. Lo conveniente para la colectividad es lo que ella considere como tal bajo un modo determinado mientras perdure ese parecer (*héos àn autà nomízēi*). Protágoras plantea esto en un plano práctico: no hay unas opiniones más verdaderas que otras; aunque pueden ser mejores o peores según las percepciones en las que se funden. En este punto, el criterio se organiza en torno a la capacidad de pensar lo más conveniente para una colectividad según las circunstancias y los criterios vigentes. Este es el contexto en que funciona el razonamiento fuerte o *kreítton lógos*. Lo que conviene es, por lo tanto, el propio sustento de la cohesión social, y como tal implica un imaginario basado en representaciones aceptadas por la comunidad a partir de la función retórica del lenguaje. El lazo imaginario que hace ser a la colectividad es plenamente una ficción discursiva que se instituye según el devenir de las convenciones socialmente aceptadas[46], en tanto que "lo que a cada ciudad le parezca (*dokêi*) justo y bueno, esto es (*eînai*) para ella mientras crea (*nomízēi*) en eso" (Platón, *Teeteto*, 167c). De modo que hay un parecer que hace ser (*dokeîn eînai poieîn*): se hace que sea lo que parece. Estos tres verbos: parecer, ser, hacer, muestran cuáles son los ejes de la doctrina sofista: se trata en primer término de una práctica; pero también de una ontología relativa que no se liga al ser como una verdad fija e inmutable sino al parecer cambiante de una colectividad. Para que un parecer sea, hay que trabajar en pos de ello. En un campo de fuerzas así concebido, el procedimiento esbozado implica una manera eficaz de construcción de lo verosímil que se sostiene como convención o acuerdo: el lapso durante el que una idea se mantiene como socialmente válida es el tiempo de vigencia de un pensamiento construido según los criterios indicados. Así, el parecer conlleva adentrarse en el terreno de unas prácticas colectivas donde es central el uso persuasivo del lenguaje, que conduce a la conformación de un imaginario social. El *parecer* es lo que *efectivamente es* para una colectividad que toma eso como ley, norma o costumbre.

46 Detienne & Vernant (1988, 278): "Para el sofista… no existe otro campo de acción que el devenir, el cambio, lo que jamás permanece igual a sí mismo".

## Destitución de una subjetividad política: la asamblea ateniense

El énfasis puesto en la asamblea homérica en la parte inicial del recorrido y la forma en que se ha articulado su análisis con el del dispositivo asambleario ateniense podrían hacer pensar que aquí se ha postulado una continuidad entre unas prácticas y otras. Nada más alejado de nuestra empresa. Si así se ha entendido, se deberá revisar la estrategia explicativa adoptada de modo de subrayar el objetivo central, que ha sido desligar el procedimiento asambleario de toda determinación por el estado. El mismo cometido ha tenido la apelación a un enfoque comparativo, que amén de mostrar rasgos que permiten extraer conceptos pertinentes para el análisis nos ha permitido ratificar asimismo la perspectiva adoptada en lo relativo al lugar (o no-lugar) del estado respecto de la asamblea. Aspecto sobre el que hemos tratado de insistir en términos teóricos a partir de la propuesta de "pensar sin estado" como condición de época.

Pero, aceptado nuestro punto de vista, alguien podría perfectamente inquirirnos sobre el subtítulo de esta comunicación: instauración y destitución de una subjetividad; e incluso si no sería más adecuado hablar de la asamblea griega, y no sólo ateniense. La justificación que se ofrece a continuación apunta a ambas cuestiones. Distintos dispositivos asamblearios pueden ser pensados como ámbitos de subjetivación. Esto no sería entonces privativo de la asamblea ateniense. El recorrido que hemos realizado avala esta idea. ¿Por qué acotar entonces la subjetivación al caso ateniense? ¿Y por qué postular para dicho proceso de subjetivación un comienzo y un agotamiento? Lo que la situación ateniense nos brinda, lo que a riesgo de anacronismo este laboratorio permite pensar[47], es en qué circunstancias la asamblea asume la precariedad o volatilidad que su práctica habilita sin subsumir el "nosotros" que en ella se configura bajo condición de otra instancia exterior o superior al propio dispositivo asambleario.

Esta capacidad instituyente de la asamblea ateniense se ha asociado con la instauración misma de la democracia, de manera que se ha planteado la continuidad de esta situación durante los siglos v y iv a.C., de las reformas de Clístenes a la caída de Atenas en Queronea[48]. A mi modo de ver, más que una evolución gradualista a lo largo de la cual se prueban unas formas de organización institucional y se introducen correcciones

47 Cf. Loraux (2008a, 201-17).

48 Cf. *e.g.* Finley (1986, 95-128); Sinclair (1999); Ober (1989).

ante los inconvenientes o incluso los conflictos que pudieron ocasionar, existen en este período acontecimientos que ponderar, rupturas y mutaciones que destacar. Si con la *isonomía* clisténica la asamblea pudo haber asumido entonces un rol preponderante, sabemos que el eje central de las reformas giró en torno del consejo de los quinientos. Pero la autoridad conservada por el Areópago como guardián de la constitución, o de las leyes –o, en todo caso, la recuperación durante las Guerras Médicas de una función que ya estaría en sus manos en tiempos de Solón, o tal vez antes–, resultó en diversos planos un límite efectivo para el accionar de la asamblea de acuerdo con sus prácticas habituales, empezando por el hecho de que el Areópago intervenía examinando a los magistrados electos y llevando a cabo el control de las rendiciones de cuenta y los procesos contra los oficiales por mal desempeño en los cargos. La cuestión importante es que los miembros vitalicios del consejo del Areópago no estaban sometidos a la rendición de cuentas, en tanto que determinadas decisiones de la asamblea podían ser revisadas por aquél en virtud de su función como guardián de las leyes.

La ruptura de este sistema de tutela aristocrática de la democracia ejercida por el Areópago nos sitúa en el momento de la revolución de Efialtes[49]. Sin detenernos aquí en los aspectos inherentes a la misma, que ya hemos analizado en otras ocasiones[50], el punto crucial radica en que el procedimiento asambleario se transforma entonces en el eje de la constitución. Pero paradójicamente, según la visión de Aristóteles, esta situación pondría en suspenso todas las magistraturas y, en definitiva, la constitución misma, en la medida en que los decretos estarían por encima de las leyes, de modo que este tipo de democracia no sería una constitución. En términos aristotélicos, este sería todo el problema que presentarían las *aóristoi arkhaí* o magistraturas indefinidas en una democracia[51], dado que ningún poder superior o exterior condicionaría el desempeño asambleario ni lo controlaría o sometería a rendición de cuentas, cuestión sobre la que volveremos. La reseña aristotélica es muy gráfica (*Política*, 1292a 5-30):

> "…La multitud (*plêthos*) es soberana (*kúrion*) y no la ley (*mè tòn nómon*). Esto sucede cuando son soberanos los decretos (*tà psephísmata*) y no la ley. […] El pueblo llega a ser un monarca, una unidad compuesta

---

49 Habría que mencionar también el patronazgo aristocrático; cf. Gallego (2008a; 2009c).

50 Cf. Gallego (2003, 65-94; 2010).

51 Cf. Gallego (2003, 163-93).

de muchos (*heîs ek pollôn*); pues los muchos son soberanos no uno por uno sino en conjunto. [...] En efecto, tal pueblo, igual que si fuera un monarca, busca ejercer el poder solo (*monarkheîn*) para no gobernar de acuerdo con la ley... [Los demagogos] son responsables de que sean soberanos los decretos pero no las leyes, al presentar todos los asuntos ante el pueblo (*eis tòn dêmon*), pues sucede que ellos se hacen fuertes cuando el pueblo es soberano de todas las cosas (*dêmon pánton eînai kúrion*), y ellos de la opinión del pueblo, porque la multitud les obedece. Además, los que acusan a los magistrados dicen que es necesario que el pueblo decida (*tòn démon krínein*), y éste acepta la invitación complacido; así, todas las magistraturas se disuelven (*katalúontai pâsai hai arkhaí*)".

Es evidente que la asamblea es el cuerpo soberano en una democracia como la que se acaba de caracterizar, dado que política e institucionalmente el *dêmos* es siempre la *ekklesía*[52]. Es la práctica asamblearia la que convierte al pueblo en esa especie de monarca colectivo que posee el poder no en forma individual sino en conjunto. Pero en esta tarea no actúa solo. En un contexto en el que todos los asuntos son resueltos por el pueblo, el demagogo resulta un líder de asamblea que opera de manera tal que su opinión, persuasión mediante, pueda ser tomada por el pueblo como mandato a seguir[53]. Es también en la asamblea donde el pueblo tiene capacidad para establecer decretos que supuestamente no se atienen a la ley. En rigor, la contraposición que se señala usualmente entre *pséphisma* y *nómos* tiende a destacar la fuerza inusitada que adquiere el pueblo en tanto es capaz de hacer, deshacer y rehacer las normas a su arbitrio, situándose por encima de las leyes ya vigentes, legislando sin ataduras y haciendo así que sus decretos sean edictos, o mejor aún, que sus decretos sean leyes[54].

El proceso asambleario se manifestaba como decreto del conjunto de la comunidad, que una vez concluido se escribía bajo la rúbrica del

52 Sobre el lazo entre *ekklesía* y *dêmos*, Hansen (1983, 139-60; 1987, 96-97, 102-7; 1989, 213-18; 1991, 94-124). Para otras posturas, Rhodes (1981, 317-18, 545); Ostwald (1986, 34-35 n. 131, 130-31); Sinclair (1999, 124-27); Ober (1996, 107-22); Plácido (1997, 210); Johnstone (1999, 128-29).

53 Cf. Gallego (2003, 118-28, 149-52).

54 Sancho Rocher (1991; 1997, 21-95) señala que la *isonomía* entendida como reparto igualitario de poder se identifica con la *demokratía* e implica la desaparición de una autoridad impuesta, lo cual posibilita la capacidad de autogobierno y autonormativización del conjunto de los ciudadanos de la *pólis*. Basada en la *isegoría*, es decir, la igualdad de la palabra en el ágora, la práctica asamblearia asigna al *nómos* un sentido convencional, consensual y mutable. Cf. de Romilly (1971, 209-12); Cohen (1995, 41-42).

"nosotros" que se conserva en los encabezados de las inscripciones. La oralidad, soporte práctico del dispositivo, abría paso a la escritura de la ley, esto es, a su fijación en un medio material en función de la exhibición pública y la conservación. Esto sintetiza los dos momentos en que se puede dividir el proceso asambleario[55]. El decreto escrito era el resultado de la oralidad asamblearia, bajo cuyas condiciones concretas se podía crear, enmendar, revisar, transformar o anular lo escrito previamente para dar lugar a una nueva escritura como efecto de un nuevo proceso colectivo. Durante el siglo V la idea de *pséphisma* se ligaba a la práctica del *psêphos* o voto popular, que era el modo de decisión en las reuniones de la asamblea[56]. A esto se debe que no hubiera una distinción estricta entre *pséphisma* y *nómos*, porque *pséphisma* aludía al decreto asambleario como proceso de construcción colectiva, cuyo efecto era una nueva ley. Lo que debe destacarse, entonces, es la concomitancia entre *pséphisma* y *nómos*, en la medida en que la ley aparece como efecto del procedimiento asambleario[57]. Tal situación había configurado a la asamblea como el operador práctico del modo político radical de la democracia ateniense.

Como vimos, Aristóteles condenaba esta situación en la que todos los asuntos estaban en manos del pueblo y los demagogos; a su entender esto conducía indefectiblemente a la peor *politeía* y, en el límite, impedía clasificar dicha situación conforme a alguno de los regímenes políticos analizados por el filósofo. El lugar que ocupa la ley implica, pues, adentrarse en la forma de gobierno de una comunidad y en la organización de sus magistraturas: *koinonía*, *politeía*, *nómos* y *arkhaí* son los diferentes aspectos de una *pólis* que Aristóteles prefería ver articulados en perfecta correlación, siendo la ciudadanía una figura definida por la ley y, por este motivo, un sujeto de la ley. Pero, ¿son dichos términos griegos, en

---

55 Rhodes (1972, 49) proponía interpretar los términos *pséphisma* y *nómos* a partir de esta clave: el primero se correspondería con el proceso legislativo; el segundo sería un elemento que ha pasado a formar parte del código. Aunque antes de 403 ambas palabras designaran básicamente lo mismo, de todos modos, se trataría del asunto visto desde dos ángulos distintos. Cf. Gallego (2003, 207-22).

56 Ver Hansen (1991, 161-62); Ruzé (1997, 441-43).

57 Finley (1986, 96 n. 4; 1977, 49-51 y n. 10) destaca la necesidad de no separar mecánicamente entre ley y decreto. Osborne (1999, 344) argumenta sobre la falta de distinción entre medidas particulares y reglas generales durante el siglo v, pero a diferencia de Finley señala un cambio en el iv, cuando se produce una demarcación más precisa entre *pséphisma* y *nómos*. No es ajeno a esto el reparto de funciones que entonces ocurre y que separa la iniciativa de hacer propuestas de la decisión sobre las mismas, restringiendo los poderes asamblearios. Cf. Rhodes (1980); Hansen (1981; 1983, 161-206); Todd (1993, 18-19).

su articulación recíproca, los que nos permiten definir a la *pólis* como un tipo de estado? Señalamos antes nuestra perspectiva sobre las dificultades que acarrea la aplicación de este concepto. La continuación del pasaje aristotélico antes citado nos permite ahora volver sobre el asunto (*Política*, 1292a 31-37):

> "Podría parecer razonable el que objetara que tal democracia no es una constitución (*politeían*); pues donde las leyes no gobiernan (*árkhousin*) no hay constitución. Es necesario que la ley gobierne todas las cosas en general y los magistrados (*tàs arkhás*) los casos particulares, y que la constitución decida (*politeían krínein*). De suerte que si la democracia es una de las constituciones, es evidente que una organización tal en la que todo se administra (*dioikeîtai*) mediante decretos (*psephísmasi*) no es una democracia legítima (*kuríos*), ya que no es posible que ningún decreto tenga alcance general (*kathólou*)".

¿Cuál es el motivo que conduce a Aristóteles a afirmar que aunque se trate de una *demokratía* no es una *politeía*, quitándole así el rango de forma de gobierno y, en consecuencia, desechándola como uno de los regímenes capacitados para articular la multiplicidad de partes heterogéneas? Éste es el único tipo de democracia en el que la ley no tiene el poder efectivo, lo cual imposibilita que la regulación de las diferentes partes que conforman la comunidad. La conclusión es clara: en una democracia en la que el dispositivo asambleario opera sin restricciones superiores o exteriores a sí mismo como procedimiento de configuración del "nosotros", ya no se trata de una ciudadanía sujeta a la ley –que Aristóteles (*Política*, 1261a 32-1261b 6) entiende como sucesión ordenada de los ciudadanos en el ejercicio de los cargos–, sino de un proceso de subjetivación en el que la ley queda subsumida a la *aóristos arkhé*, la indeterminación de base del espacio plebiscitario. La supremacía de la asamblea hace que las leyes no sean normas fijas e indiscutibles que regulen el funcionamiento pautado de las magistraturas. El sentido del término democracia no se agota entonces en la idea de constitución; sólo cuando se impone el principio de la soberanía de la ley la democracia se restringe a la *politeía*. Pero si se interrumpe el imperio de la ley, la democracia ya no se identifica con, ni se agota en, la legalidad de un régimen institucional, puesto que, como lo indica Aristóteles, las magistraturas se disuelven: son excedidas, transformadas, e incluso producidas como efectos de la capacidad instituyente de la asamblea. Cuestión sobre la cual la idea de *krátos*, cuando queda atribuido al *dêmos*, viene a poner de relieve que se trata de la superioridad de una fuerza cuya indefinición

no se deja tomar por la rotación ordenada de los magistrados según el principio de la *arkhé*[58].

La ley, entonces, se interroga y se funda en cada asamblea, en la medida en que es un efecto comunitario que requiere como condición previa la actividad configurante de la práctica asamblearia. Entre una asamblea y otra, la comunidad se somete a su ley pero no como una preexistencia trascendente sino como una ley inmanente: una regla precaria, temporaria. Por eso son soberanos los decretos y no las leyes: la ley es lo que rige sobre la comunidad que la ha dictado para sí misma, al instituirse como un "nosotros", hasta que decrete otra cosa, sin cotas constitucionales, a su libre arbitrio. La ley decidida en asamblea por el conjunto allí configurado rige hasta que la colectividad, es decir, el *dêmos* instituido como término fundante de su propia subjetividad, resuelva al respecto si sigue rigiendo o no y qué es lo que rige. Cuando se reúne la asamblea ateniense, cuando el *dêmos* se constituye en acto, no hay ningún poder por sobre el suyo. Es en este sentido que Aristóteles puede afirmar que no hay constitución, pues lo que hay es una práctica de la soberanía. La asamblea puede decidir lo que le parezca, cuestión que el pensamiento sofístico habría captado magníficamente, si hemos de confiar en el enunciado: *dokeîn eînai poieîn*, que Platón ponía en boca de Protágoras.

Cuando la soberanía está articulada en estos términos nada limita la capacidad instituyente de una reunión asamblearia. Esto establece un modo de relación con la ley muy particular porque entre asamblea y asamblea rige la ley decretada, pero durante la asamblea está destituida. Este procedimiento asambleario destituye las figuras de cada uno que habla para que hable el conjunto (*oukh hos hékastos allà pántes*), destituye la especificidad de los saberes técnicos particulares para que piense el "nosotros" (*krínomen*, *enthumoúmetha*). Cada uno que toma la palabra (*tís agoreúein boúletai;*) no lo hace como individuo sino como término indistinto de la asamblea; el pensamiento en situación cohesiona a la comunidad, cuya traza a la vez continua y precaria es la inscripción de la decisión como escritura y como ley (*ad' ewade poli*; *édoxe tôi dḗmōi*).

Una manifestación de esta potencia se percibe en el hecho de que la actuación de la asamblea no quedaba comprendida en la rendición de cuentas (*anupeúthunos*): los magistrados eran sometidos a la *euthúna*, pero no la asamblea, que al ser el poder supremo no tenía una autoridad

58 Cf. Loraux (2008a, 26, 51-54, 66-69, 81-82, 99, 251-72); Gallego (2003, 188-93; 2010a).

superior a la suya dentro de la *pólis* ateniense. Al no existir una instancia de control de la práctica asamblearia, el problema de la responsabilidad queda circunscrito a la propia asamblea. En este terreno, la doctrina que parece imponerse es que para el pueblo "es posible atribuir la responsabilidad (*anatithénti tèn aitían*) al individuo que hizo la propuesta y la sometió a votación… Y si algo de lo que el pueblo resolvió sale mal, el pueblo acusa que unos pocos hombres actuando contra él lo destruyeron, pero si algo sale bien, se atribuye la responsabilidad a sí mismo" ([Jenofonte], *República de los Atenienses*, 2.17). En Tucídides (3.43.4), Diódoto ponía de manifiesto que, al hacer su propuesta, el orador se convertía en el único responsable (*hupeúthunos*), mientras que el auditorio no tenía que rendir cuentas (*aneúthunos*), de modo que si ocurría un error se castigaba al autor de la iniciativa[59]. Se ha extraído de esto que el pueblo era irresponsable[60]. Pero cabe en verdad otra interpretación, pues todas estas quejas se movían en la misma dirección: la crítica hacia la actitud del pueblo era un reproche hacia la democracia misma en tanto que soberanía de la asamblea. Los oradores conocían perfectamente las reglas de juego y debían construir su liderazgo dentro de los procedimientos del dispositivo asambleario; al someter a debate una propuesta sabían la responsabilidad que asumían en caso de que se optara por la suya. La asamblea se preservaba a sí misma como espacio político, sometiendo el proceso de pensamiento a la prueba del resultado y habilitando eventualmente la enmienda de lo actuado a partir de la identificación del autor de la moción, cuyo nombre se inscribía junto con la resolución concreta que el pueblo había votado en esa ocasión. La presencia del nombre del autor de la proposición votada podría hacer pensar que, en realidad, había un lugar determinado para la individualidad. Pero la fórmula usada para introducir el decreto, aunque estuviera particularizada con el nombre de alguien, señala esencialmente su carácter genérico: "un tal propuso" (*ho deîna eípēi*). Se trataba en rigor de un cualquiera, pues la propuesta quedaba supeditada a la capacidad cohesiva de la asamblea. El nombre del impulsor del decreto indica

---

59 Tucídides (8.1.1) también se quejaba de que al confirmarse el desastre en Sicilia, los atenienses "se indignaron contra los oradores que los habían animado a emprender la expedición, como si no hubieran sido ellos los que la habían votado". Andócides (2.27 [*Sobre su regreso*]) indica lo mismo pero de un modo inverso; sobre su visión de la democracia, la decisión y la responsabilidad, Missiou (1992).

60 Sobre el problema de la responsabilidad, Gil (1970); *contra*, Lévy (1976, 29-47).

la carga de responsabilidad que el *dêmos* hacía recaer sobre aquél que actuaba como orador al dar su palabra a la comunidad[61].

Más que el carácter irresponsable del *dêmos*, lo que en realidad pone de relieve este modo de imponer la responsabilidad sobre el autor de una iniciativa es que, de la misma forma en que se sometía a los magistrados a la *euthúna*, también en el seno de la asamblea funcionaba el mecanismo de la rendición de cuentas. Se percibe el modo colectivo de la práctica asamblearia y su funcionamiento sin garantías externas, en la medida en que, una vez que lo emanado de la asamblea regía como pauta, la revisión de sus efectos apuntaba a habilitar la posibilidad de una nueva asamblea preservándola de cualquier restricción. Si el *dêmos* era la asamblea y si ésta era la colectividad que se configuraba a sí misma, la responsabilidad puesta en el individuo que aconsejó mal, es decir, que condujo a un pensamiento cuyos efectos limitaron la potencia del *dêmos*, actuaba como modo de reforzar la práctica en acto de la soberanía: en la indistinción de la asamblea, quien tomase la palabra debía promover un pensamiento con alcances positivos para no quebrar la confianza en el "nosotros" que el dispositivo asambleario producía. Pero si esto sucedía, entonces la identificación del autor de la medida apuntaba no a su individualización en el seno de la asamblea sino a su sanción a posteriori como promotor de un pensamiento inadecuado para los intereses de la colectividad.

Así, como la asamblea no era un espacio en el que se supusiera la posesión de un saber, era necesario entonces estar dispuesto a confiar en la capacidad de pensar. Esta confianza consistía en la confluencia en un "nosotros" para poder hacer, para organizar una conexión, porque en la fluidez de las partes múltiples y heterogéneas de la *pólis*, los modos de agrupamiento eran operaciones sobre la confianza que se daban sin la garantía de la solidez estatal. La confianza en la propia potencia era la que permitía actuar con otros pero en "nosotros", destituyendo toda forma de individuación para poder establecer la cohesión en beneficio del conjunto (*súnthetos heîs ek pollôn*).

El tono abstracto de esta última formulación no hace que la misma sea menos cierta respecto de la condición subjetiva de la soberanía de la práctica asamblearia en la democracia radical ateniense. Si la instauración de la subjetividad política del *dêmos* se asocia con la supremacía de

61 Ver, con reservas, Bingen (1975); sobre los decretos del consejo y el pueblo, Rhodes (1972, 52-82); de Laix (1973, 88-107); sobre las fórmulas de apertura de las inscripciones, Hedrick (1999, 408-24). Cf. Loraux ($1993^2$, 393 n. 38); Sickinger (1999, 75; 2002, 149).

la asamblea a partir de la situación abierta por el acontecimiento de la revolución de Efialtes, lo que se instituyó entonces como requisito para ese proceso de subjetivación fue la confianza en la propia capacidad, la convicción en la propia potencia. La prueba empírica de esta condición aparece de manera mucho más evidente en la fase de su agotamiento, para el *dêmos* mismo o al menos para un intérprete lúcido de su política. Nos referimos a Tucídides, cuyo pensamiento en situación de esta coyuntura deja ver claramente que esta cesación política es interior a la práctica asamblearia misma como procedimiento de subjetivación colectiva del *dêmos*.

En efecto, con el telón de fondo permanente de la guerra (incluyendo la derrota en Sicilia y la ocupación espartana de Decelia), los oligarcas operaron sobre la asamblea por medio de la manipulación, intimidación y ejercicio de la violencia, lo cual hace pensar en condicionantes externos en la anulación de la política del *dêmos*. Al reflexionar sobre la abolición de la democracia en 411 (*katalúein*, es el verbo que usa), Tucídides resalta la orquestación previa de la conspiración por parte de los oligarcas, incluyendo los asesinatos perpetrados por pandillas de jóvenes aristócratas (8.63.3-65.3). Pero, a la vez, Tucídides destaca con fuerza la inevitabilidad para los conspiradores de contar con la aprobación de la asamblea para abolir el poder popular (8.53-54; 66.1-2), así como la incapacidad subjetiva del *dêmos* para seguir produciendo política conforme a los modos hasta entonces vigentes, hecho que atestigua cuando se refiere al desconocimiento recíproco entre los ciudadanos y a la desconfianza mutua dentro del pueblo, que impidieron idear acciones conjuntas opuestas a las de los golpistas (8.66.2-5):

> "El pueblo permanecía sin reaccionar (*hesukhía*) y experimentaba tal terror (*katáplexis*) que se consideraba afortunado si (aun permaneciendo en silencio) se veía libre de violencias. Pensaban que los conjurados eran más de los que en realidad eran, y por ello se sentían desanimados (*hessônto taîs gnómais*), y se veían incapaces (*adúnatoi*) de descubrir esto dada la enorme magnitud de la ciudad y el grado de desconocimiento (*agnosía*) recíproco entre los ciudadanos. Por este mismo motivo resultaba imposible manifestar su dolor a otra persona cuando uno estaba enojado, para así vengarse de quien le había ofendido. Efectivamente, habría encontrado que a quien le iba a informar era o un desconocido (*agnós*) o un conocido en quien no podía confiar (*gmórimos ápistos*). Los del pueblo se trataban en medio de continuos recelos (*hupóptos*), como si el interlocutor fuera un miembro activo de cuanto sucedía. En efecto, había personas de quienes nunca se habría pensado que se hubieran

puesto del bando de los oligarcas; fueron estos tales precisamente los que generaron mayor desconfianza (*ápiston mégiston*) entre la masa y quienes contribuyeron en mayor medida (*pleîsta… ophélesan*) al éxito de los oligarcas, ya que reafirmaron en el pueblo su estado de desconfianza recíproca (*bébaion tèn apistían tôi démōi pròs heautòn katastésantes*)".

Este extenso pasaje pone claramente de relieve que la cesación de la política del *dêmos* se produjo por un agotamiento de su potencia subjetiva antes que por la imposición de una fuerza exterior a su capacidad[62]. La falta de respuesta y el terror experimentado ante las amenazas de muerte; el desánimo, la percepción de la propia incapacidad y el desconocimiento que minaban la posibilidad de pensar qué hacer; la desconfianza recíproca entre conocidos y desconocidos que impedía subjetivarse compartiendo el dolor y actuando en consecuencia; las suspicacias que tornaban a los propios protagonistas de la política del *dêmos* en sospechosos de golpismo; la conversión en tránsfugas de aquellos de quienes nunca se hubiera dudado; todas estas nociones, como se ve claramente, nos hablan el lenguaje de una subjetividad destituida de su poder básico, que es la confianza en la propia fuerza. Y Tucídides concluye con agudeza que fue esto lo que precisamente produjo la mayor desconfianza del pueblo en su potencia subjetiva singular y contribuyó en mayor medida para que el golpe triunfara: no la conjura en sí misma sino su introyección subjetiva por parte del pueblo, que asume, como efecto, su incapacidad para hacerle frente y se desfigura a partir de un estado de desconfianza recíproca, es decir, destituye la subjetividad política que le había permitido fundar su accionar colectivo. Extendernos en esta línea significa hacer un análisis completo del final de la democracia radical, lo cual excede nuestros objetivos aquí[63].

## Conclusiones

A partir del trayecto realizado, en parte como una derivación que la época y la condición argentina imponen para el pensamiento –al menos desde la perspectiva que aquí se ha sostenido–, se puede asumir

62 Ver Taylor (2010, 188-223); cf. Zumbrunnen (2008, 38-39).

63 Hemos iniciado una amplia exploración en este sentido (cf. Gallego 2009b; 2009d; 2010a; 2010b; en prensa [a]; en prensa [b]; en prensa [c]), la cual procura, al igual que las ideas que presentamos aquí, abordar el reverso del acontecimiento de la democracia radical ateniense estudiado en Gallego (2003), esto es, el agotamiento de este modo de subjetivación política del *dêmos*.

que, respecto de la subjetivación política en la práctica asamblearia, la postulación de la tesis "pensar sin estado" conlleva su consideración en términos de la capacidad cohesiva de dicho dispositivo para producir un "nosotros", esto es, para configurar un espacio que se habita en la medida en que se piensa qué hacer. La institución y la extenuación de la confianza en este procedimiento permiten entender hasta qué punto los atenienses hicieron de la asamblea un espacio cohesivo, cuya comprensión bajo la idea de estado sólo reduce su interpretación a los cánones de un paradigma moderno que ha empezado a ser criticado…

## Bibliografía


Abensour, M. (ed. 2007). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política* [1987], Buenos Aires.

Almeida, J.A. (2003). *Justice as an Aspect of the* Polis *Idea in Solon's Political Poems*, Leiden.

Ampolo, C. (1981). *La politica in Grecia*, Roma.

Balot, R. (2001). "Pericles' Anatomy of Democratic Courage", *American Journal of Philology* 122, 505-25.

Berent, M. (1996). "Hobbes and the Greek Tongues", *History of Political Thought* 17, 36-59.

Berent, M. (2000a). "Anthropology and the Classics: War, Violence and the Stateless *Polis*", *Classical Quarterly* n.s. 50, 257-89.

Berent, M. (2000b). "The Stateless *Polis*: the Early State and the Ancient Greek Community", en N.N. Kradin, A.V. Korotayev, D.M. Bondarenko, V. de Munck y P.K. Wason (eds.), *Alternatives of Social Evolution*, Vladivostok, 225-41.

Berent, M. (2004). "In Search of the Greek State: a Rejoinder to M. H. Hansen", *Polis. Journal of the Society for Greek Political Thought* 21, 107-46.

Berent, M. (2006). "The Stateless *Polis*: a Reply to Critics", *Social Evolution & History* 5, 141-63.

Bingen, J. (1975). "Préambule et promoteur dans le décret attique", en *Le monde grec. Hommages à Claire Préaux*, Bruselas, 470-79.

Campagno, M. (1998). "Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después", *Boletín de Antropología Americana* 33, 101-13.

Campagno, M. (2004). *Una lectura de La contienda entre Horus y Seth*, Buenos Aires.

Cantarella, E. (2001). "Private Revenge and Public Justice: the Settlement of Disputes in Homer's *Iliad*", *Punishment & Society* 3, 473-83.

Cantarella, E. (2003). *Ithaque. De la vengeance d'Ulysse à la naissance du droit* [2002], París.

Carlier, P. (1984). *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Estrasburgo.

Carter, J.C. (1994). "Sanctuaries in the *Chora* of Metaponto", en S.E. Alcock y R. Osborne (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford, 161-98.

Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el Estado* [1974], Caracas.

Cohen, D. (1995). *Law, Violence, and Community in Classical Athens*, Cambridge.

Darbo-Peschanski, C. (1996). "Condition humaine, condition politique. Fondements de la politique dans la Grèce archaïque et classique", *Annales. Histoire & Sciences Sociales* 51, 711-32.

Darbo-Peschanski, C. (2007). *L'*Historia*. Commencements grecs*, París.

Demargne, P. & van Effenterre, H. (1937). "Recherches à Dréros", *Bulletin de Correspondance Hellénique* 61, 333-48.

Detienne, M. (1981). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* [1967], Madrid.

Detienne, M. (2003a). "Des pratiques d'assemblée aux formes du politique. Pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues", en Detienne (ed. 2003), 13-30.

Detienne, M. (2003b). "Retour sur comparer et arrêt sur comparables", en Detienne (ed. 2003), 415-28.

Detienne, M. (2005). *Les Grecs et nous. Une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, París.

Detienne, M. (ed. 2003). *Qui veut prendre la parole?*, París.

Detienne, M. & Vernant, J.-P. (1988). *Las artimañas de la inteligencia. La* metis *en la Grecia antigua* [1974], Madrid.

Donlan, W. (1979). "The Structure of Authority in the *Iliad*", *Arethusa* 12, 51-70.

Donlan, W. (1985). "The Social Groups of Dark Age Greece", *Classical Philology* 80, 293-308.

Donlan, W. (1989). "The Pre-State Community in Greece", *Symbolae Osloenses* 64, 5-29.

Donlan, W. (1994). "Chief and Followers in Pre-State Greece", en C. Duncan y D. Tandy (eds.), *From Political Economy to Anthropology. Situating Economic Life in Past Societies*, Montreal, 34-51.

Donlan, W. (1997). "The Relations of Power in the Pre-State and Early State Polities", en L.G. Mitchell y P.J. Rhodes (eds.), *The Development of the* Polis *in Archaic Greece*, Londres, 39-48.

Donlan, W. (1998). "Political Reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and his *Hetairoi*", en C. Gill, N. Postlethwaite y R. Seaford (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, 51-71.

Edwards, A.T. (2004). *Hesiod's Ascra*, Berkeley.

Effenterre, H. van (1985). *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, París.

Ehrenberg, V. (1943). "An Early Source of *Polis*-Constitution", *Classical Quarterly* 37, 14-18.

Ehrenberg, V. (1960). *The Greek State*, Oxford.

Faraguna, M. (2000). "Individuo, stato e communità. Studi recenti sulla *polis*", *Dike* 3, 217-29.

Farenga, V. (2006). *Citizen and Self in Ancient Greece. Individuals Performing Justice and the Law*, Cambridge.

Finley, M.I. (1977). *Uso y abuso de la historia* [1975], Barcelona.

Finley, M.I. (1978[2]). *El mundo de Odiseo* [1977[2]], México.

Finley, M.I. (1980). *Vieja y nueva democracia* [1973], Barcelona.

Finley, M.I. (1981). "Demagogos atenienses" (1962), en *idem* (ed.), *Estudios sobre historia antigua* [1974], Madrid, 11-36.

Finley, M.I. (1986). *El nacimiento de la política* [1983], Barcelona.

Forrest, W.G. (1966). *La democracia griega. Trayectoria política del 800 al 400 a.C.* [1966], Madrid.

Foucault, M. (1997). *Discorso e verità nella Grecia antica* [1983], Roma.

Gagarin, M. (1986). *Early Greek Law*, Berkeley.

Gagarin, M. (2005). "Early Greek Law", en M. Gagarin y D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek law*, Cambridge, 82-94.

Gagarin, M. (2008). *Writing Greek Law*, Cambridge.

Gallego, J. (2003). *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.

Gallego, J. (2005). *Campesinos en la ciudad. Las bases agrarias de la* pólis *griega y la infantería hoplita*, Buenos Aires.

Gallego, J. (2008a). "Control social, participación popular y patronazgo en la Atenas clásica", *Circe de Clásicos y Modernos* 12, 187-206.

Gallego, J. (2008b). "Una aldea beocia ante los comienzos de la *pólis*", *Ordia Prima. Revista de Estudios Clásicos* 7, 161-78.

Gallego, J. (2009a). *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*, Buenos Aires.

Gallego, J. (2009b). "El envés de un agotamiento político. Epifanías de Dioniso en el teatro ateniense de fines del siglo V", en M. Campagno, J. Gallego y C.G. García Mac Gaw (eds.), *Política y religión en el Mediterráneo Antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, Buenos Aires, 257-72.

Gallego, J. (2009c). "El patronazgo rural en la democracia ateniense", *Studia Historica. Historia Antigua* 27, 163-75.

Gallego, J. (2009d). "La democracia ateniense, de la absolución a la condena. Orestes, entre el consejo del Areópago y la asamblea del pueblo", en I.E. Carranza (ed.), *IV Coloquio de Investigadores en Estudios del Discurso. I Jornadas Internacionales sobre Discurso e Interdisciplina*, Córdoba, 215-23.

Gallego, J. (2010a). "Atenas, entre el *krátos* y la *arkhé*. El lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia", en J.M. Cortés Copete, R. Gordillo Hervás, F. Lozano Gómez y E. Muñiz Grijalvo (eds.), *Grecia ante los imperios. V Reunión de Historiadores del Mundo Griego Antiguo*, Sevilla, en prensa.

Gallego, J. (2010b). "«Siempre es la pesadilla». Las reformas de Efialtes y el derrotero de la democracia radical ateniense", en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja y M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Madrid, en prensa.

Gallego, J. (en prensa [a]). "De la volonté tragique à l'action politique: la décision subjective dans la démocratie athénienne", en F. de Polignac y S. Georgoudi (eds.), *Relire Jean-Pierre Vernant*, Paris.

Gallego, J. (en prensa [b]). "Golpe a golpe, verso a verso… El drama de la democracia ateniense a finales del siglo V a.C.", en C. Ames y M. Sagristani (eds.), *Estudios*

*interdisciplinarios de Historia Antigua, III*, Córdoba.

Gallego, J. (en prensa [c]). "Los *poneroí* y la crisis de la democracia radical ateniense. La propuesta del Viejo Oligarca sobre la esclavitud del *dêmos*", en F. Reduzzi (ed.), *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno. XXXIII Convegno Internazionale GIREA*, Napoli.

Gehrke, H.-J. (2009). "States", en K.A. Raaflaub y H. van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden, 395-410.

Gernet, L. (1980). "Derecho y predrecho en la Grecia antigua" (1951), en *Antropología de la Grecia antigua* [1968], Madrid, 153-226.

Gil, L. (1970). "La irresponsabilidad del *dêmos*", *Emerita* 38, 351-73.

Glotz, G. (1904). *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París.

Gschnitzer, F. (1987). *Historia social de Grecia. Desde el período micénico hasta el final de la época clásica* [1981], Madrid.

Hall, J.M. (2007). *A History of the Archaic Greek World ca. 1200-479 BCE*, Malden.

Halverson, J. (1985). "Social Order in the *Odyssey*", *Hermes* 113, 129-36.

Hammer, D. (2002). *The* Iliad *as Politics. The Performance of Political Thought*, Norman.

Hammer, D. (2005). "Plebiscitary Politics in Archaic Greece", *Historia. Zeitschrift für Alte Geschichte* 54, 107-31.

Hansen, M.H. (1981). "Initiative and Decision: the Separation of Powers in Fourth-Century Athens", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 22, 345-70.

Hansen, M.H. (1983). *The Athenian Ecclesia, I. A Collection of Articles 1976-1983*, Copenhage.

Hansen, M.H. (1987). *The Athenian Assembly in the Age of Demosthenes*, Oxford.

Hansen, M.H. (1989). *The Athenian Ecclesia, II. A Collection of Articles 1983-1989*, Copenhage.

Hansen, M.H. (1991). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford.

Hansen, M.H. (1998). Polis *and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Copenhague.

Hansen, M.H. (2002). "Was the *Polis* a State or a Stateless Society?", en T.H. Nielsen (ed.), *Even More Studies in the Ancient Greek* Polis, Stuttgart, 17–47.

Hansen, M.H. (2006). Polis. *An Introduction to the Ancient Greek City-State*, Oxford.

Hedrick, C.W. (1999). "Democracy and the Athenian Epigraphical Habit", *Hesperia* 68, 387-439.

Hornblower, S. (1991). *A Commentary on Thucydides, Vol. I: Books I-III*, Oxford.

Jacoby, F. (1944). "*KHRESTOUS POIEIN* (Aristotle fr. 592 R.)", *Classical Quarterly* 38, 15-16.

Johnstone, S. (1999). *Disputes and Democracy. The Consequences of Litigation in Ancient Athens*, Austin.

Kõiv, M. 2002: "Democratisation of Greek Society during the Archaic Era?", *Studia Humaniora Tartuensia* 3.A.2, 1-12 <http://www.ut.ee/klassik/sht/2002/koiv3.pdf>.

Laix, R.A. de (1973). Probouleusis *at Athens. A Study of Political Decision Making*, Berkeley.

Lévy, E. (1976). *Athènes devant la défait de 404. Histoire d'une crise idéologique*, París.

Lewkowicz, I. (2004). *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires.

Loraux, N. (1993²). *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"* [1981], París.

Loraux, N. (2007). "Notas sobre el Uno, el dos y lo mútiple", en Abensour (ed. 2007), 243-64.

Loraux, N. (2008a). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas* [1997], Buenos Aires.

Loraux, N. (2008b). *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía* [2005], Madrid.

Luce, J.V. (1978). "The *Polis* in Homer and Hesiod", *Proceedings of the Royal Irish Academy* 78, 1-15.

Marx, K. & Engels, E. (2005). *El manifiesto comunista* (intr. y notas de G.S. Jones) [2002], Madrid.

McInerney, J. (2004). "Nereids, Colonies and the Origins of *Isegoria*", en I. Sluiter y R.M. Rosen (eds.), *Free Speech in Classical Antiquity*, Leiden, 21-40.

Meier, C. (1985). *Introducción a la antropología política de la Antigüedad clásica* [1984], México.

Meier, C. (1988). *La nascita della categoria del politico in Grecia* [1980], Bolonia.

Missiou, A. (1992). *The Subversive Oratory of Andokides. Politics, Ideology and Decision-Making in Democratic Athens*, Cambridge.

Miyazaki, M. (2007). "Public Coercive Power of the Greek *Polis*. On a Recent Debate", *Bulletin of the Institute for Mediterranean Studies* 5, 87-100.

Morris, I. (1987). *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge.

Morris, I. (1991). "The Early *Polis* as City and State", en J. Rich y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World*, Londres, 25-57.

Morris, I. (1994). "Village Society and the Rise of the Greek State", en P.N. Doukellis y L.G. Mendoni (eds.), *Structures rurales et sociétés antiques*, Besançon-París, 49-53.

Morris, I. (1996). "The Strong Principle of Equality and the Archaic Origins of Democracy", en Ober & Hedrick (eds. 1996), 19-48.

Morris, I. (2000). *Archaeology as Cultural History. Words and Things in Iron Age Greece*, Malden.

Mossé, C. (1980). "Ithaque ou la naissance de la cité", *Annali del Seminario di Studi del Mondo Classico. Archeologia e Storia Antica* 2, 7-19.

Mossé, C. (1984). *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle, VIII^e^-VI^e^ siècles a. J.-C.*, París.

Murray, O. (1983²). *Grecia arcaica* [1980], Madrid.

Musti, D. (1985). "Pubblico e privato nella democrazia periclea", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 20, 7-17.

Musti, D. (2000). Demokratía. *Orígenes de una idea* [1995], Madrid.

Nagy, G. (1997). "The Shield of Achilles. End of the *Iliad* and Beginnings of the

*Polis*", en S. Langdon (ed.), *New Light on a Dark Age. Exploring the Culture of Geometric Greece*, Columbia, 194-207.

Ober, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton.

Ober, J. (1996). *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton.

Ober, J. & Hedrick, C. (eds. 1996). Demokratia. *A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton.

Osborne, R. (1999). "Inscribing performance", en S. Goldhill y R. Osborne (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge, 341-58.

Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley.

Paiaro, D. (2011). "Las ambigüedades del Estado en la democracia ateniense: entre la libertad y la coacción" (en este mismo volumen).

Plácido, D. (1997). *La sociedad ateniense. La evolución social en Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona.

Polignac, F. de (1984). *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société VIII*[e]*-VII*[e] *siècles a. J.-C.*, París.

Pomeroy, S., Burstein, S., Donlan, W. y Roberts, J.T. (2001). *La antigua Grecia. Historia política, social y cultural* [1999], Barcelona.

Posner, R.A. (1979). "The Homeric Version of the Minimal State", *Ethics* 90, 27-46.

Quiller, B. (1981). "The Dynamics of the Homeric Society", *Symbolae Osloenses* 56, 109-55.

Raaflaub, K.A. (1993). "Homer to Solon: the Rise of the *Polis*", en M.H. Hansen (ed.), *The Ancient Greek City-State*, Copenhague, 41-105.

Raaflaub, K.A. (1996). "Equalities and Inequalities in Athenian Democracy", en Ober & Hedrick (eds. 1996), 139-74.

Raaflaub, K.A. & Wallace, R.W. (2007). "«People's Power» and Egalitarian Trends in Archaic Greece", en K.A. Raaflaub, J. Ober, R.W. Wallace, P. Cartledge y C. Farrar, *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley, 22-48.

Rahe, P.A. (1984). "The Primacy of Politics in Classical Greece", *American Historical Review* 89, 265-83.

Rahe, P.A. (1994), *Republics Ancient and Modern, 1. The Ancien Régime in Classical Greece*, Chapel Hill.

Rhodes, P.J. (1972). *The Athenian* Boule, Oxford.

Rhodes, P.J. (1980), "Athenian Democracy after 403 B.C.", *Classical Journal* 75, 305-23.

Rhodes, P.J. (1981), *A Commentary on the Aristotelian* Athenaion Politeia, Oxford.

Richir, M. (2007). "Algunas reflexiones epistemológicas preliminares acerca del concepto de sociedades contra el Estado", en Abensour (ed. 2007), 121-34.

Robb, K. (1994). *Literacy and* paideia *in ancient Greece*, Oxford.

Romilly, J. de (1971). *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, París.

Rosanvallon, P. (2003). "Avant-propos. Les vertus d'un comparatisme dérangeant", en Detienne (ed. 2003), 7-12.

Runciman, W.G. (1982). "Origins of States: the Case of Archaic Greece"

*Comparative Studies in Society and History* 24, 351-77.

Rusten, J.S. (1985). "Two Lives or Three? Pericles on the Athenian Character (Thucydides 2.40.1-2)", *Classical Quarterly* n.s. 35, 14-19.

Ruzé, F. (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, París.

Ruzé, F. (2003). "Des cités grecques: en guerre et en délibération", en Detienne (ed. 2003), 171-89.

Sakellariou, M. (1989). *The* Polis-*State. Definition and Origin*, Atenas.

Sancho Rocher, L. (1991). "*Isonomía kaì demokratía*", *Revue des Études Anciennes* 93, 237-61.

Sancho Rocher, L. (1997). *Un proyecto democrático. La política en la Atenas del siglo V*, Zaragoza.

Schofield, M. (1999). *Saving the City. Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Londres.

Scully, S. (1981). "The *Polis* in Homer: a Definition and Interpretation", *Ramus* 10, 1-34.

Seaford, R. (1994). *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford.

Sickinger, J.P. (1999). *Public Records and Archives in Classical Athens*, Chapel Hill.

Sickinger, J.P. (2002). "Literacy, Orality, and Legislative Procedure in Classical Athens", en I. Worthington y J.M. Foley (eds.), Epea *and* Grammata. *Oral and Written Communication in Ancient Greece*, Leiden, 147-69.

Sinclair, R.K. (1999). *Democracy and participation in Athens* [1988], Cambridge.

Starr, C.G. (1977). *The Economic and Social Growth of Early Greece, 800-500 B.C.*, Nueva York.

Starr, C.G. (1986). *Individual and Community. The Rise of the* Polis*, 800-500 B.C.*, Nueva York.

Sztulwark, D. (2006). "¿Pensar sin Estado?", *Campo Grupal* 83, 4-5.

Tandy, D. (1997). *Warriors into Traders. The Power of the Market in Early Greece*, Berkeley.

Taylor, M. (2010). *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*, Cambridge.

Thalmann, W.G. (1988). "Thersites: Comedy, Scapegoats, and Heroic Ideology in the *Iliad*", *Transactions of the American Philological Association* 118, 1-28.

Thür, G. (1996). "Oaths and Disputes Settlement in Ancient Greek Law", en L. Foxhall y A.D.E. Lewis (eds.), *Greek Law in its Political Setting. Justifications not Justice*, Oxford, 57-72.

Todd, S.C. (1993). *The Shape of Athenian Law*, Oxford.

Vernant, J.-P. (1965). *Los orígenes del pensamiento griego* [1962], Buenos Aires.

Vernant, J.-P. (2008). *Atravesar fronteras. Entre mito y política, II* [2004], Buenos Aires.

Westbrook, R. (1992). "The Trial Scene in the *Iliad*", *Harvard Studies in Classical Philology* 94, 53-76.

Whitley, J. (1991). *Style and Society in Dark Age Greece. The Changing Face of a Pre-Literate Society, 1100-700 B.C.*, Cambridge.

Zumbrunnen, J.G. (2008). *Silence and Democracy. Athenian Politics and Thucydides'* History, Pensilvania.

*Diego Paiaro* / CONICET - Universidad de Buenos Aires

# LAS AMBIGÜEDADES DEL ESTADO EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE:

## ENTRE LA LIBERTAD Y LA COACCIÓN

### Introducción

El estudio del Estado en el contexto de las sociedades antiguas ha sido un *tópos* frecuentemente visitado por la investigación historiográfica moderna. Ello llevó a que la propia categoría aparezca, en la mayoría de los estudios, poco cuestionada, naturalizada, incluso en aquellos que tratan de negar la existencia del Estado. Se habla regularmente, sin tener en cuenta las consecuencias últimas de: "sociedades estatales" y "sociedades no estatales"; "sociedades preestatales", "sociedades protoestatales", e incluso "postestatales"; "sociedades con Estado", "sociedades sin Estado" y "sociedades contra el Estado"; "Estados tempranos", "Estados primarios" y "Estados secundarios", etc. Como es de esperar, tal omnipresencia del concepto genera que la reflexión sobre él resulte frecuentemente dificultosa.

En relación al problema que nos convoca, debemos partir de la base de que la democracia ateniense constituyó un proceso histórico en cierta medida excepcional. El amplio desarrollo de la igualdad junto con el alto grado de participación política del *dêmos* fueron elementos que diferenciaron a la experiencia ateniense del resto de las sociedades precapitalistas. Éstas se caracterizan por organizar sus relaciones de explotación a partir de escisiones jurídicas y políticas entre, por un lado, los sectores dominantes que controlan el aparato estatal y se apropian de los excedentes y, por otro lado, los dominados que soportan la coerción estatal y, en tanto productores directos, generan dichos excedentes. En este sentido, al incluirse en el mismo plano político a ricos y pobres, la democracia restringió las posibilidades de ejercicio de la coacción extraeconómica y, por ende, el desarrollo de relaciones de explotación estables y sistemáticas entre ciudadanos[1]. Pero la importancia adquirida por la libertad, la igualdad y la participación cívica no debe hacer perder de

---

1 Wood (1988, 65-66; 2000, 211-76; 2002, 20); Plácido (1989, 66-76).

vista que Atenas también se caracterizó por la esclavitud, la desigualdad y la inferioridad jurídica y política de sujetos que residían tanto dentro como fuera de la ciudad. Los esclavos, los metecos, las mujeres y los sometidos al imperialismo se encontraban subordinados a diverso tipo de relaciones sumisión, explotación y coacción.

Tomando en cuenta lo anterior, en este trabajo propondremos presentar al problema del Estado como uno más complejo que las opciones dicotómicas que consisten en que, por un lado, o el Estado está presente y por lo tanto estamos frente a una "sociedad estatal" (o "con Estado"); o, por otro lado, aquél se encuentra ausente y la Atenas clásica era una "sociedad no estatal" (o "sin Estado"). Haremos eje, entonces, en las ambigüedades del "Estado" de la ciudad democrática; en cómo lo estatal se afirma y se niega a la vez en el funcionamiento de la *pólis*; en cómo ésta última representa para los ciudadanos algo que se transforma en su opuesto en relación a los no ciudadanos. Pretendemos pensar la cuestión a través de las *prácticas* tanto reales como imaginarias que configuran las relaciones sociales entre los hombres y no, como se ha hecho generalmente, limitar la indagación al análisis del entramado institucional.

## La *pólis* como comunidad no estatal

Si bien las posturas tradicionales identificaban a la *pólis* con el Estado, esta operación ha resultado una cuestión problemática para varios autores. Por ejemplo, para Meier (1985, 28-9) aquélla sólo tiene en común con el Estado (moderno) el hecho de que ambos constituyen unidades políticas motivo por el cual milita a favor de una separación conceptual entre Estado y *pólis*. En el mismo sentido, Castoriadis (1997, 203) ha propuesto que "no hay Estado como aparato o instancia separada de la colectividad política". Por otro lado, si bien Starr (1986, 36, 44-5) considera poco viable abolir el término Estado en el análisis político, deja en claro que la *pólis* se diferencia fuertemente de la entidad abstracta que representa aquél concepto desde Maquiavelo en adelante. Por último, en la perspectiva de Osborne (1985, 7), si bien Atenas contaría con una suerte de gobierno central, no existiría allí un equivalente a la autoridad del Estado ni un intento de monopolizar el uso de la fuerza. Las referencias se podrían ampliar[2] pero seguramente Bobbio (1989, 91-2) tenga

2 Por ejemplo, Morris (1991, 44) reconoce que si bien, "modern definitions of the state emphasize a central monopoly of force", sin embargo, "in Classical Greece this was strictly circumscribed"; ver también Rahe (1994, 16, 234-5 n.10); Cf. Berent (2004, 127).

razón y el problema se vincula con la definición de Estado desde la cual se parte; y ésta, se encontraría atada a criterios de oportunidad y no de verdad[3]. Por ello, dirá que "quien considera como elemento constitutivo del concepto de Estado un determinado aparato administrativo y la realización de ciertas funciones que sólo el Estado moderno desempeña, forzosamente deberá sostener que la *pólis* griega no es un Estado…". Pero entrar en el terreno de las definiciones excede el espectro de este artículo y nos llevaría a un camino sin salida[4].

La crítica más radical a aquella identificación entre Estado y *pólis* procede de Berent quien ha planteado que la ciudad griega se asemejaba a lo que los antropólogos definen como una "comunidad no estatal" (*stateless community*)[5]. Si se parte de la definición clásica de Estado elaborada por Weber (1964, 1056-60), una "comunidad no estatal" se caracteriza por la ausencia de una institución o clase que monopolice el uso de la violencia en tanto ésta se distribuye de modo más o menos equitativo entre los miembros armados o potencialmente armados de la sociedad[6].

Para Berent (2004, 117; 2006, 142), la cuestión central en la conceptualización de una sociedad no estatal es la carencia de un aparato coercitivo. Según su concepción, las *póleis* carecían de un ejército mo-

---

Gellner (1991, 28) ha propuesto que su noción de "Estado agrario alfabetizado" sería inaplicable al "milagro" de la Grecia antigua: allí no estuvo presente la "dominación clerical militar" y, a la vez, se trató de una sociedad con "un grado de diferenciación cultural horizontal bastante bajo". En virtud de lo anterior, definirá a las ciudades-estado como "sociedad(es) libres de dominación" (Gellner, 1994, 23). Cf. Herman (1987, 162-5); Morris (1991, 46-9; 2009, 136-41); Berent (2000a, 260; 2000b, 16-7; 2004, 112-3).

3 Cf. Cartledge (1999, 467); Berent (2004, 109; 2006, 160). Análogamente Wickham (2009, 1190-1, n. 2) dirá que "existen, por supuesto, tantas definiciones de estado como teóricos sociales […] no hay una especificación «correcta», sino únicamente determinaciones que resultan más –o menos- útiles".

4 Cf. Morris (1994, 15) para quien sería "pedante" negarse a denominar Estado a Atenas por el hecho de que algunas características cruciales de la definición moderna de ése término estén allí ausentes. Para Berent (2006, 159) el debate acerca de las definiciones tiende a ser circular y fútil. Para una síntesis reciente sobre las teorías acerca del Estado, Lull & Micó (2007).

5 Desde esta idea central parten los *papers* publicados por Berent (1996; 1998; 2000a; 2000b; 2004; 2006), todos ellos basados en su tesis doctoral de 1994: "The stateless polis: towards a re-evaluation of the classical greek political community" (Cambridge, dirigida por Paul Cartledge). Como no podía ser de otro modo, ha recibido tanto elogios como críticas dando lugar a un intenso debate historiográfico actualmente en curso que cuenta con los aportes de, entre otros, Cartledge (1999; 2005), Faraguna (2000), Hansen (2002), Grinin (2004), van der Vliet (2005; 2008), Herman (2006, 216-257), Miyazaki (2007).

6 Berent (1996, 37; 1998, 333; 2000a, 258; 2000b, 2; 2004, 107-8, 117-8; 2006, 141). El autor sitúa dentro de la tradición weberiana la definición de Gellner (1991, 15-7) así como la diferencia que hacen entre sociedades estatales y no estatales para el estudio del África los antropólogos Fortes & Evans-Pritchard (1940, 5-6).

vilizado permanentemente; sólo había parciales excepciones como ser el caso de Esparta, pequeños ejércitos de elite como en Tebas o la armada ateniense. En consecuencia, los ejércitos ciudadanos no podían utilizarse para tareas de control social interno. Solamente las tiranías utilizaron a las milicias como fuerza policial y por ello constituirían un intento de centralizar los medios de coerción, es decir, de crear un Estado[7]. Esta falta de instituciones centralizadas que dispongan del uso de la fuerza al servicio de la regulación social habría obligado a las ciudades a dejar en manos de sus *polîtai* el desarrollo de tareas que comúnmente ocupan al Estado. Frecuentemente las *póleis* confiaron en la iniciativa privada (*self-help*) de sus ciudadanos (apoyados por amigos, vecinos y familiares, pero no por funcionarios estatales) para investigar, detener, enjuiciar e imponer las decisiones de los tribunales.[8]

A partir de estos planteos, creemos necesario avanzar en el análisis de los modos concretos en que se desarrolla la coacción durante la democracia.

## Los ciudadanos y el aparato coercitivo de la *pólis*

Fue Finley (1986, 32-3) quién enmarcó la problemática acerca del rudimentario aparato coercitivo de la ciudad-estado antigua:

> "…no tuvo más policía que un relativamente pequeño número de esclavos, propiedad del estado, a disposición de los distintos magistrados […]. Pero –y esto es crucial y excepcional– el ejército no estaba disponible para los deberes policiales a gran escala […] era una milicia de ciudadanos, que solo existía como ejército cuando se la llamaba a la acción contra el mundo exterior"[9].

Para comprender el problema en su justa dimensión es necesario realizar un análisis específico de los medios de coacción con que contaba Atenas.

---

7 Berent (1996, 37, 40, 50; 1998, 337, 334-5, 337; 2000a, 260-1; 2000b, 7, 23-4; 2004, 110-1, 116-7; 2006, 145) retoma el planteo de Finley (1986, 33) sobre el que volveremos más abajo. Cf. Morris (1991, 48): "Tyranny was the antithesis of the polis. It is no accident that most tyrants are credited with centralicing state power".

8 Berent (1996, 40; 1998, 335; 2000a, 261; 2000b, 7, 23; 2004, 110-1). Cf. Hansen (1976, 9-25); Lintott (1982, 26-8); Osborne (1985, 7); Rihll (1993, 86-7); Hunter (1994, 149-51); Christ (1998, 521-31); Riess (2007, 49-57). Sobre esta cuestión volveremos más adelante.

9 Cf. Morris (1991, 44): "The existence of any standing force to impose the decisions of office-holders and to carry out police functions was very rare".

Según Herman (2006, 229), quienes en la ciudad democrática específicamente desarrollan tareas coactivas son: los nueve arcontes y el secretario de los *tesmótetas*; los Once (*héndeka*) guardianes de la prisión y verdugos encargados de las ejecuciones; y, los llamados "arqueros escitas", 300 esclavos públicos que, siendo asistentes de los arcontes y los Once, se dedicaban principalmente a mantener el orden en los espacios públicos más que a hacer cumplir la ley y detener a los criminales[10]. En relación al total de la población ateniense durante el siglo v es claro que la *ratio* entre agentes encargados de la coacción y habitantes era llamativamente baja ya que Atenas contaría con 321 individuos para el control de por lo menos 200.000 habitantes[11].

Pero si el aparato coactivo era tan rudimentario, la pregunta que surge es: ¿cómo la *pólis* imponía sus decisiones? Si bien la evasión a las decisiones de la ciudad se encuentra atestiguada[12], ¿por qué los condenados a la pérdida de sus propiedades, al exilio y hasta a la muerte aceptan ese destino y no se resisten?; ¿por qué los miembros de la aristocracia no movilizaron un "ejército privado" a partir de sus riquezas, familiares, amigos, clientes, y relaciones de *xenía* para hacer frente a tan endeble aparato coercitivo[13]?

Para Finley (1986, 40), la causa reside en que "la aceptación de las instituciones y del sistema como un todo era existencial: su legitimidad se basaba en su existencia continua y con éxito" generando un sentimiento extendido de que la estructura de la sociedad y el sistema de valores

---

10 Cf. Herman (1994, 114); Hunter (1994, 143-9); Allen (2000, 40-6); Berent (1996, 41); García (2006, 201-16). Es ampliamente aceptado que, como plantea Hansen (1991, 124), los esclavos públicos no pueden asimilarse a una policía en el sentido moderno del término; Cf. Grinin (2004, 127) y Van der Vliet (2005, 128) quienes se alejan de esta postura y son criticados por Berent (2006, 145). Sobre los Once debemos decir que cumplían con las características de la mayoría de las magistraturas: era un cargo anual elegido por sorteo entre los ciudadanos que debían rendir cuentas al final del mandato. Su función consistía en ejecutar a los *kakoûrgoi*, esto es, ladrones, asaltantes y otros delincuentes que eran sorprendidos *in fraganti* y confesaban. Generalmente no realizaban arrestos por iniciativa propia, no podían traspasar propiedades de ciudadanos e incluso, podían ser sentenciados a muerte: Hansen (1976, 9-25); Christ (1998, 528); Berent (1996, 41; 2000a, 261; 2004, 139; 2006, 145-6); García (2006, 190-6); Riess (2007, 49-50 n.1).

11 Si tomamos los 250.000 estimados por Herman (2006, 232), estaríamos frente a un agente cada 781 habitantes. Para Berent (2000a, 261; 20004, 115) habría más de 200.000 habitantes incluyendo a los no ciudadanos.

12 A modo de ejemplo podemos citar la fuga de Alcibíades (Tucídides, 6.61.6-7) y, en contraposición, el caso de Sócrates que descarta evadirse (Platón, *Critón*, 50a).

13 Por ejemplo, mientras que dos de los estrategos de la batalla de las Arginusas deciden no volver a Atenas, los otros seis son juzgados y condenados a muerte; Cf. Jenofonte, *Helénicas*, 1.7.34; Diodoro Sículo, 13.101-3.

heredados del pasado eran los únicos deseables para esa sociedad[14]. En el mismo sentido, Ober (1989, 297-300) destaca la importancia de la llamada *homónoia* (consenso entre los ciudadanos) junto a de la presión moral que la comunidad ejerce sobre los que vulneran las leyes. Sin embargo, el argumento podría resultar insuficiente[15], más aún cuando se comprueba que en algunos casos las condenas sufridas por los políticos atenienses fueron injustas[16].

Lo anterior hace suponer, como ha propuesto Herman (2006, 234), que junto a las instituciones *específicas* dedicadas al control social existían otros mecanismos que *ocasionalmente* estaban a disposición de la *pólis* para ejercer la violencia y cumplir con las tareas "estatales". El primero de ellos es el denominado *self-help*, *self-defense* o *voluntary prosecution* por los autores de lengua inglesa[17]. Tal término busca definir la acción de alguien que unilateralmente, sin que medie la intervención de un tribunal, busca satisfacer un derecho o ejecutar una pena contra la persona o la propiedad de otro individuo que lo ha afectado.

La ausencia de un sistema público de fiscales[18] y de una fuerza policial orientada a asegurar el cumplimiento de los *nómoi* hizo necesario que exista un alto compromiso por parte de los ciudadanos privados a la hora de iniciar, conducir y ejecutar las acciones legales ayudados de manera informal por parientes, amigos y vecinos. Como lo expresa Demóstenes (*Contra Midias*, 223-4), la fuerza (*iskhýs*) de las leyes, su poder (*dýnamis*), reside en el apoyo que ellas deben recibir de parte del *dêmos* para ser todopoderosas (*kyríous*) y ayudar a quien las necesita. En el mismo sentido se entiende por qué para Aristóteles (*Política*, 1269a 20-3) la fuerza de la ley (*nómos iskhýn*) proviene del hábito o la costumbre (*éthos*) que se establece a través de mucho tiempo (*dià khrónou plêthos*)[19]. Es por esto que en una situación imaginada por Aristófanes (*Asamblea de mujeres*, 755 y ss.) aparece como alternativa no cumplir con "la ley que se había votado [*katà toùs dedogménous nómous*]" sin que esto tenga mayores consecuencias para el infractor (855 y ss.).

---

14 Cf. Berent (2004, 130).

15 Así lo es para Herman (2006, 233-4).

16 Sobre las injusticias que el *dêmos* solía cometer contra algunos líderes, ver Knox (1985).

17 Ver la nota 8.

18 Osborne (1985, 7).

19 Ver Ober (1989, 300-1) quien destaca que las leyes nunca se convirtieron en "abstractas". Al respecto, Berent (1996, 47-9; 1998, 358-9; 2000b, 13-4) afirma que, por las mismas razones, las Leyes en Platón (*Critón*, 51e) "ruegan", "persuaden" pero no "comandan".

Especialmente en la oratoria, contamos con varios ejemplos en los que individuos a partir de su propia iniciativa se encargan de apropiar bienes, arrestar y hasta matar para "hacer justicia" con quienes los han afectado u ofendido o han violado alguna ley. Christ se ha encargado de analizar cómo estos mecanismos operaban en relación a las propiedades de los ciudadanos. La familia, la casa y los bienes eran representados por los atenienses como elementos vulnerables. Por ello el *kýrios* disponía de importantes licencias para defender él mismo su *oîkos*: a pesar de que su accionar estaba limitado por las leyes y los valores de la comunidad, e incluso podía ser llevado frente a un jurado si se consideraba que había cometido algún abuso, estaba habilitado incluso a matar por ejemplo si encontraba a un ladrón llevándose bienes de su propiedad o sorprendía a un sujeto manteniendo relaciones sexuales con alguna de las mujeres a su cargo[20].

Luego de analizar la cuestión, Hunter (1994, 120-4) ha establecido una distinción importante: por un lado, se encuentran los casos en los que el ciudadano que se considera perjudicado actúa por una motivación puramente privada y no recurre a ningún tipo de ayuda oficial; por otro lado, hay casos en los que algún magistrado o cuerpo colectivo delegan en un ciudadano el cumplimiento de la ley. Pero en tanto no siempre había violencia ni la acción era privadamente motivada, sino que procedía de alguna decisión de la *pólis*, la autora propone reemplazar *self-help* por "iniciativa privada". También para Herman (2006, 234-5) el término resulta poco adecuado ya que lleva implícito la idea de usurpación ilícita y privada de los poderes de utilizar la fuerza que dispone la autoridad constituida; en contraste, en la democracia ateniense no sólo estaba autorizado sino que muchas veces era necesario que los ciudadanos lleven adelante acciones coercitivas.

En síntesis, si bien los individuos podían desarrollar tareas vinculadas a la coerción[21], sin embargo, éstas estaban reguladas por una entidad superior, la *pólis*, que incluso podía juzgar lo actuado con posterioridad. Las acciones no eran arbitrarias ni el fruto de la mera voluntad o capricho del individuo ya que siempre se realizaban teniendo en cuenta las leyes y las costumbres de la comunidad[22]. También es importante notar que

---

20 Christ (1998, 521-4, 541-2); ver por ejemplo: Lisias (1.30, 36); Demóstenes (23.53, 60; 24.113); Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 57.3).

21 Pero a la vez el ciudadano podía recurrir a los tribunales y, como vemos en Demóstenes (21.76), no actuar guiado por la ira (*metà tês orgês*).

22 Pensamos, junto con Berent (2004, 128-9; 2006, 157-8), que esto no debe necesariamente indicar estatalidad como creemos entender que popone Hunter (1994, 187):

no es cualquier individuo quien puede desarrollar tareas coactivas sino que son especialmente los ciudadanos, es decir, aquellos que disponen de derechos políticos.

Sin embargo, no es sólo de ese modo que la *pólis* asegura el orden interno. Frente a una amenaza seria, muy poco es lo que podría hacer un ciudadano aisladamente aunque está atestiguado, como aparece en la ley citada por Andócides (1.96-7), que se permitía la práctica del asesinato preventivo contra quienes aspiraran a la tiranía o intentaran desestabilizar el poder del *dêmos*. Aquí tampoco el accionar era autónomo ya que quien ejecutaba la acción debía hacerlo públicamente e incluso podía, posteriormente, ser escrutado por los jurados y condenado[23]. En suma, el denominador común de todas las formas de *self-help*, tanto cuando persiguen un delito público como uno privado, era que existía la certeza de que "en el caso de necesidad, cierta forma superior de poder estatal podía intervenir para asistir (o para punir) a la persona o personas que iniciaron dichos procesos"[24].

Pero hay un segundo recurso al que la *pólis* hecha mano de modo ocasional para ejercer la coacción. Nos referimos a los casos en los que los ciudadanos movilizados militarmente, especialmente los hoplitas, debieron actuar no contra un enemigo exterior sino contra diversos intentos de subvertir el orden político. Sin lugar a dudas, los hoplitas eran el colectivo que mayor poder concentraba superando a cualquier grupo que se le pueda oponer dentro de la ciudad (incluso la marina)[25]. El contexto del año 415 constituye un escenario para pensar la problemática. La mutilación de los Hermes y la profanación de los Misterios de Eleusis en el momento previo a que zarpe la expedición a Sicilia sumerge a la ciudad en el miedo y la sospecha frente a un supuesto inminente golpe oligárquico[26]. La *pólis* habilita mecanismos para las denuncias,

---

"For individuals acts of self-regulation were neither arbitrary nor capricious. They must respect certain board rules laid down by the state". Cf. Reiss (2007, 54) para quien desde Dracón en adelante "the subordination of self-help to the judicial process is clear".

23 Herman (2006, 235-7).

24 Herman (2006, 237).

25 Si bien para Pseudo Jenofonte, *La república de los atenienses*, 1.2 los pobres (*hoi pénetes*) y el *dêmos* que hacen funcionar las naves "rodean a la ciudad de más fuerza que los hoplitas, los nobles y las personas importantes", creemos que Herman (2006, 240-2) está en lo cierto al postular que, sin embargo, el mejor armamento y entrenamiento junto con la mayor experiencia y versatilidad de los hoplitas hacía de estos el colectivo con mayor poder en el Ática.

26 Para una contextualización, Domínguez Monedero & González (1999, 288-90); Tucídides (6.27, 29).

los arrestos y la vigilancia de la ciudad (Tucídides, 6.27.2) a la vez que, según lo relata Andócides (1.45), los miembros del Consejo:

> "Después de convocar a los estrategos, les ordenaron [*ekéleusan*] proclamar que los atenienses que vivían en la ciudad fueran al Ágora con sus armas [*tà hópla labóntas*]; los que vivían entre los Muros Largos al Teseon; los del Pireo, al Ágora Hipodamía; que además, a la caballería, todavía de noche, dieran con la trompeta la señal de dirigirse al Anacio; que el Consejo fuera a la Acrópolis, y allí permanecieran, y los prítanes, en el Tolos".

Sobre la situación Tucídides (6.61.2) afirma: "E incluso pasaron una noche con sus armas en el santuario de Teseo que está en la ciudad [*en pólien en hóplois*]"[27]. Todo parece indicar que no estamos ante un acto de improvisación sino que el Consejo actuó según un plan pensado para este tipo de situaciones[28].

Dos cuestiones deben ser destacadas aquí. En primer lugar la disponibilidad de armas por parte de la ciudadanía[29], y, en segundo lugar, la posibilidad de recurrir a la movilización militar de los ciudadanos, en especial de los hoplitas, para que pongan su poder coactivo al servicio de diferentes instituciones de la *pólis* en un contexto de crisis interna[30]. Esto explica porqué los golpes oligárquicos del 411 y 404 hayan tenido que traer hoplitas desde otras ciudades o bien haber desarmado a los hoplitas atenienses[31]; es decir que, para producir un cambio en el ordenamiento

---

27 Cf. Finley (1986, 36).

28 Herman (2006, 253-4).

29 Herman (1994; 2006, 239-40) infiere a partir de Tucídides (1.5.3, 6.3) que podría existir cierta prohibición de llevar armas para la gente común (principalmente aquellas utilizadas para la autodefensa: *sídera*) aunque es seguro que los hoplitas (entre 18.000 y 25.000 para el 431) disponían en su casa del armamento pesado (*tà hópla*). Rihll (1993, 87) destaca a su vez que las armas en poder de los ciudadanos no eran inferiores en cuanto a tecnología o efectividad a las detentadas por las "organizaciones coercitivas del Estado". Cf. Finley (1986, 37).

30 Herman (2006, 254-5).

31 Así lo habría hecho también Pisístrato quién, según Aristóteles (*Constitución de los atenienses*, 15.2-3), luego de obtener dinero y contratar soldados a sueldo (*stratiótas misthosámenos*) quitó las armas a los ciudadanos (*parelómenos toû démou tá hópla*). En el mismo sentido actúan los Treinta (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 37.2; Jenofonte, *Helénicas*, 2.3.20; Lisias, 12. 95). Se debe recordar que para Aristóteles (*Política*, 1311a 11-12) una de las características de la tiranía era desarmar al *dêmos*. Ver Berent (1998, 338); Loraux (2008b, 75). Sobre los sucesos del 411, Tucídides (8.68-9); Hansen (2002, 30); Berent (2004, 124-5); Domínguez Monedero & González (1999, 302-5); Herman (2006, 242-5).

político, se debió enfrentar al mas importante colectivo capaz de ejercer violencia para sustentar a la democracia[32].

Lo anterior nos muestra que *en última instancia* y cuando la situación lo ameritaba, los ciudadanos-soldados[33] funcionaban como un colectivo que centraliza la coacción y se impone para garantizar el orden social. El hecho de que los atenienses no se encontraran movilizados militarmente de forma constante, no nos debe hacer perder de vista que en ciertas ocasiones cumplían las tareas esenciales de y necesarias para todo Estado[34].

## Las antinomias del Estado en la democracia ateniense: la *pólis* entre dos lógicas del poder

Lo visto hasta aquí nos permite poner en cuestión la idea de Berent sobre la *pólis* como una comunidad no estatal. Dicho autor confunde la forma privada en que la coacción entra en escena en la *pólis* con la ausencia de Estado. Hemos visto que esa forma privada no estaba enteramente librada a la voluntad del individuo sino que se hallaba regulada, limitada e incluso juzgada por la *pólis*. Por otro lado, analizamos la movilización militar de la ciudadanía como la fuerza coactiva más importante de la ciudad que constituía el respaldo tácito de los magistrados y ciudadanos encargados del control social y que, en determinados contextos de crisis, podía funcionar como órgano represivo.

Sin embargo, lo cierto es que el Estado no aparece como una entidad abstracta que se sobreimpone a la sociedad sino que se encuentra consustanciado con el cuerpo político, con la comunidad de los *polîtai* atenienses[35]. Como ha planteado Morris (1991, 44), la "autoridad esta-

---

32 De hecho, como destaca Loraux (2008b, 80), los hoplitas fueron fundamentales para las dos restauraciones democráticas.

33 Nuestra propuesta difiere en un pequeño matiz de la de Herman (2006, 254) para quién "the hoplite army acts as a backup to the routine coercive agency". Creemos que no se debería, en estos casos, pensar al ejército como una "institución" que actúa en un momento de crisis ya que, como plantea Finley (1986, 37), estamos frente a ciudadanos que voluntariamente que responden al llamado de la ciudad. Lo anterior se relaciona con el hecho de que no se pueda separar claramente participación militar de participación política.

34 En este sentido, Rihll (1993, 86) dirá que se trata de una sociedad "in wich the citizens contitute the strongest coercive force in the state".

35 En este sentido hace ya bastante Ehrenberg (1960, 88) planteaba que "The Polis was the state of the *politai*, the citizens" o, como afirma Tucídides (7.77.7): "*ándres gàr pólis*". Cf. Osborne (1985, 8); Morris (1987, 3): "The citizens *were* the state"; (1994, 51): "in the

tal" de la *pólis* "no constituyó un poder externo a los propios ciudadanos" sino, mas bien, había una "identidad de los ciudadanos con el Estado" en tanto el conjunto de los poseedores de derechos políticos monopolizaban el uso de la fuerza en ausencia de ejército permanente[36].

Teniendo esto último en mente intentaremos interpretar la dinámica de la *pólis* democrática a partir de una doble lógica. En primer término, la comunidad cívica opera como un Estado frente a los excluidos del cuerpo político. Éstos se encontraban sometidos al control del conjunto de los ciudadanos que, colectivamente, monopolizaban la coacción a pesar de que ésta haya sido frecuentemente ejercida de forma privada como en el caso de los esclavos.

Al respecto conviene citar un pasaje de Platón (*República*, 578e):

> "— …Si alguno de los dioses sacara de la *pólis* [*tês póleos*][37] a uno solo de esos hombres que poseen cincuenta esclavos [*andrápoda*] o más, con su mujer e hijos, y lo pusiese con el resto de su patrimonio y de los sirvientes [*tôn oiketôn*] en un desierto donde ningún hombre libre [*tôn eleuthéron*] pudiera acudir en su auxilio [*boethéesein*], ¿cuál piensas que sería el temor que lo asaltase, y cuán grande, de que él, sus hijos y su mujer perecieran a manos de los esclavos[*tôn oiketôn*]?
> — El más grande, opino".

Aquí aparece claramente como el conjunto de la ciudadanía opera como protección del *polítes* frente a los esclavos en tanto el control privado del amo se encontraba respaldado por el resto de la comunidad ya que, como afirma Glaucón (578d), "toda la ciudad [*pâsa he pólis*] va en auxilio [*boetheî*] de cada uno de estos individuos [*tôn idiotôn*]"[38]. Tam-

---

*polis*, the community was the state"; van der Vliet (2005, 143) y las posturas contrarias de Finley (1986, 19-20) y Berent (2004, 126; 2006, 150-1).

36 Morris (1987, 2-3). Incluso Berent (2000a, 264) llega a reconocer que "in a certain sense the citizens did have a monopoly on the application of physical force".

37 Para evitar malentendidos hemos decidido mantener "*pólis*" y evitar el término "Estado" propuesto por la traducción castellana de C. Eggers Lan (Barcelona, 2004). La naturalización del concepto, sobre la que hablamos al comienzo del artículo, es percibida por Berent (1998, 339, n.28; 2000a, 265 n.55) quien destaca que las traducciones tradicionales están "imbuídas de estatismo". En el mismo sentido, Gallego (1996, 149-50; 2003, 163-4) trabaja el *hoi nómoi kaì tò koinòn tês póleos* en Platón, *Critón*, 50c que para el mismo Eggers Lan (Buenos Aires, 1987) sería "las leyes y el Estado nacional" así como también para traductores ingleses y franceses que igualmente utilizan términos relacionados con "Estado".

38 Berent (1998, 339 n.28; 2000a, 265 n.55) destaca la presencia del verbo *boethéo* usado para pedir ayuda a los vecinos y vinculado a los mecanismos de *self-help* según Lintott (1982, 18-20). Pero no debería pasar inadvertido que esos vecinos eran, mayoritariamente, ciudadanos.

bién en Jenofonte (*Hierón*, 4.3) leemos que "los ciudadanos [*polîtai*] se defienden mutuamente [*doruphoroûsi mèn allélous*] de los esclavos [*epì toùs doúlos*] prescindiendo del salario [*áneu misthoû*]".

El hecho de quienes puedan "defenderse mutuamente" o esperar la ayuda "toda la ciudad" sean los ciudadanos no es menor ya que expresa una clara escisión en la sociedad ateniense dejando de un lado a los que ejercen el control (sea privada o colectivamente) y del otro, a quienes lo padecen[39].

Es esta situación la que llevó a Morris a plantear que "la *pólis* era una comunidad de ciudadanos y no una masa sujeta a una elite diferenciada. La principal línea horizontal de este modelo se situaba entre los ciudadanos y la población esclava…"[40]. En el mismo sentido, Runciman destacará que la *pólis* monopoliza el uso de la fuerza a través de los ciudadanos que la componen quienes, a su vez, controlan el producto del trabajo de los no ciudadanos, en virtud de lo cual, hablará del "Estado ciudadano" (*citize-state*), noción a la que también ha adherido Hansen[41].

Pero si la *pólis* garantiza el sometimiento de los excluidos de la comunidad, frente al cuerpo cívico, ésta no se erige como un Estado para asegurar el dominio de unos sobre otros. Allí opera una lógica similar a la que describe Clastres (2001; 2008) para las sociedades primitivas, es decir, la de una "sociedad contra el Estado" en donde se aplican constantemente mecanismos para evitar la diferenciación / subordinación, en nuestro caso, de unos ciudadanos por otros[42]. Loraux (2007, 43) ha postulado que el historiador de la Grecia antigua se sentirá "como si es-

---

39 Aquí nuestra interpretación se opone a la de Berent (2004, 133) cuando afirma que "in a sense the citizens «ruled» the slaves, their «rule» was applied by non-state mechanism" en tanto no era mediado por un aparato coercitivo. Cf. Berent (1998, 338; 2000a, 264-5; 2004, 133-4; 2006, 144-5, 154-5). Creemos que si hay gobierno de unos sujetos sobre otros, dominadores y dominados, estamos frente a una situación imposible en sociedades no estatales; ver Clastres (2001, 112, 158, 201). Para Berent (2004, 134) en el mundo griego no se puede hablar de división del trabajo puesto que ciudadanos y esclavos comparten las mismas tareas. Para el autor resulta central que los ciudadanos no sean soldados y administradores *profesionales*; creemos que parte de una concepción estrecha de lo que es la división (agregaríamos "social") del trabajo, el hecho de que los ciudadanos no sean administradores o guerreros *profesionales* no quita importancia a que sean aquéllos los únicos habilitados para administrar la *pólis* (ocupando magistraturas o participando de asambleas, consejos y tribunales) y pelear por ella (mas allá de que ocasionalmente se recurra a metecos, esclavos o mercenarios).

40 Morris (1991, 48; 2009, 136-41). Cf. Herman (1987, 162-5); Gellner (1991, 28; 1994, 23 Berent (2000a, 260; 2000b, 16-7; 2004, 112-3). Ver nota 2.

41 Runciman (1990, 348); Hansen (1993). Ver las notas 35 y 36 más arriba.

42 Ver Campagno (1998) donde se condensan algunos aspectos del pensamiento de Clastres que consideramos relevantes.

tuviera en tierra conocida" cuando lea al antropólogo francés[43]. Nosotros creemos que el prisma que utiliza Clastres para ver a los "salvajes" puede ser de utilidad para entender la problemática del Estado en el mundo de la *pólis* y, especialmente, la clase de vínculos que se tejen entre ciudadanos. Analizar la cuestión implicaría un trabajo específico por lo que sólo enunciaremos algunos puntos sin pretender profundizar en ellos.

Algunas características del líder primitivo descriptas por Clastres (2008, 11) resultan interesantes. Aquél es un sujeto que no posee "poder" ya que "lo político se determina como campo fuera de toda coerción y de toda violencia, fuera de toda subordinación jerárquica, donde, en una palabra, no se da ninguna relación de orden-obediencia"[44]. En virtud de ello, el líder "nunca está seguro de que sus órdenes serán ejecutadas" y "su poder depende de la buena voluntad del grupo"[45], voluntad a la que, por otro lado, debe someterse si desea continuar en ese lugar y no ser descartado[46]. A su vez, el líder indígena "debe ser generoso con sus bienes" y "sólo un buen orador puede acceder al liderazgo"[47] en tanto "el talento oratorio es una condición y también un medio del poder político"[48]. Si bien tal condición implicará que el jefe será escuchado con más interés en virtud de su prestigio, tal prestigio no implica en modo alguno "poder" ya que "la palabra del jefe" no puede nunca trasformarse en "palabra de mando, en discurso de poder: el punto de vista del líder sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la sociedad como totalidad"[49]. Por último, si el deseo de poder del jefe se hace evidente, operan mecanismos para neutralizarlo: "se lo abandona, a veces, incluso se lo mata"[50].

En esta tipología cuadra con el líder de la democracia ateniense en tanto éste no dispone de ningún "poder" sobre el resto de los ciudadanos si

---

43 Creemos que, en el estado actual de la historiografía sobre la Grecia antigua, no debería ser necesaria una justificación del uso de herramientas conceptuales procedentes de la antropología. Atrás debería de haber quedado la certeza de Dodds (1980, 12) de que su estudio sería rechazado puesto que "los griegos no eran salvajes". De todos modos ver: Kluckhohn (1961); Finley (1977, 156-84); Gernet (1980); Meier (1985); Redfield (1991); Cartledge (1995); De Polignac (1997); Berent (2000a); Humphreys (2004); Detienne (2007).

44 Cf. Clastres (2001, 112-3; 2008, 175).

45 Clastres (2008, 33).

46 Clastres (2008, 41, 176).

47 Clastres (2008, 27).

48 Clastres (2008, 28; 2001, 144).

49 Clastres (2001, 114).

50 Clastres (2001, 116, 127-8).

entendemos tal "poder", en un sentido restringido[51], como la capacidad de coaccionar o ejercer violencia para imponer una orden y obtener obediencia[52]. Su lugar no estaba dado por una posición formal en el Estado ni tenía a su disposición aparato de coerción alguno sino que, como el *Big-man* de Sahlins (1972, 40-1), dependía de su carisma personal y capacidad de convencer al *dêmos*[53]. Al respecto, la habilidad oratoria resultaba central en una "sociedad cara a cara" en donde la política encuentra su lugar en los espacios públicos de debate oral[54]; y por eso un líder es descrito por Tucídides (4.21.3) como *tó pléthei pithanótatos*. La "generosidad", por otro lado, constituye una característica central del líder democrático. Si bien no podríamos afirmar que aquélla constituye una "servidumbre" como entre los jefes indígenas[55], sin embargo, es cierto que las liturgias que el *dêmos* impone a la elite eran percibidas como un sometimiento por algunos escritores oligárquicos que, como Pseudo Jenofonte (*La república de los atenienses*, 1.13), pensaban que mientras que "el pueblo" (*ho dêmos*) se enriquece, con las *coregías gimnasiarquías* y *trierarquías*, "los ricos" (*hoi ploúsioi*) se vuelven pobres (*penésteroi gígnontai*)[56].

Al igual que el líder indígena, el político ateniense, aún cuando fuera elegido magistrado[57], tenía un poder limitado[58] y se encontraba some-

---

51 La tradición occidental habría pensado el poder en sentido restringido en tanto inseparable de la violencia; pero el poder puede tener a su vez un carácter no coercitivo, Clastres (2008, 19-20).

52 Como afirma Rhodes (2000, 474): "they could not be sure of getting the decision they wanted every time".

53 Berent (1996, 42-3; 2000a, 262; 2000b, 8; 2004, 111; 2006, 149) basándose en Finley (1985, 24; 1994, 55-61); Osborne (1985, 9); Herman (2006, 221). Rihll (1993, 86-7), basándose en la distinción de Weber (1964, 938-1046) sobre las sociedades que se caracterizan por el hecho de que el ejército se arma a sí mismo de las sociedades en las que el Estado lo hace, plantea que en las sociedades políadas prevalece la persuasión mientras que en las segundas (orientales) el poder despótico.

54 Finley (1981, 29) dirá que "por definición querer dirigir a Atenas implica la carga de intentar persuadir a Atenas y una parte esencial de ese esfuerzo está en la oratoria". En el mismo sentido se expresa Rhodes (2000, 467).

55 Clastres (2001, 202; 2008, 28) llega incluso a plantear la "explotación del rico por la comunidad".

56 Pero las liturgias también otorgan "prestigio" a quien las cumple, Rhodes (2000, 469-70), pero, siguiendo a Clastres (2001, 114, 147), diríamos que ese "prestigio" no deviene inmediatamente en "poder".

57 Al respecto Finley (1986, 34-5) hace una interesante comparación entre la noción romana de *imperium* que habilitaba a algunos magistrados ejercer la *coercitio* contra los ciudadanos y su "equivalente griego" que podía "multar a un tendero delincuente, pero no podía ejercer *coercitio* en esta o en cualquier otra situación…". Cf. Herman (2006, 238) contra Allen (2000, 41). Por su parte, Osborne (1985, 9) habla de poder ejecutivo elidido; Cf. Berent (2000b, 8; 2004, 111). Sobre las funciones y el "muy pequeño poder constitucional" de los estrategos, ver Rhodes (2000, 465-6).

58 Rhodes (1995, 154).

tido a la autoridad del grupo a través de diferentes mecanismos como el ostracismo, los juicios, las confiscaciones, la *atímia*, la obligación de rendir cuentas, etc[59]. Su situación, como ha propuesto Finley (1985, 24), era inestable y hasta podía perder la vida[60].

Por otro lado, sabemos, a partir de Vernant (1992, 61-79; 2008, 135, 143-4) que en la *pólis* el poder es puesto *es méson*; pero en tanto es compartido por todos los ciudadanos, es natural preguntarse si tal cosa sigue siendo "poder"[61]. En ese espacio central, cívico, no jerarquizado y equidistante entre ciudadanos iguales e intercambiables, discurren discursos que se enfrentan y de los cuales, finalmente, surgirá un vencedor. Es decir que allí no se encuentra lo que para el pensamiento occidental constituye el centro de lo político que, según la mirada de Clastres (2001, 112), supone "la división social entre dominadores y dominados, entre aquellos que saben y, por lo tanto, mandan sobre aquellos que no saben, y por lo tanto, obedecen". En contraposición, la *pólis* democrática funcionaba sin la necesidad de una *tekhné politiké* en tanto saber especializado que habilite a unos para hablar y mandar y condene a quienes carecen de ella a escuchar y obedecer. Por el contrario, como muestra Platón (*Protágoras*, 319d), la virtud cívica (*aretês politikês*) era una cualidad universal y, entre los atenienses, cuando en la asamblea se discute algo relacionado al gobierno de la ciudad no se recurre a especialistas sino que toman la palabra "lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen"[62].

Pero la propia existencia de un *lógos* fuerte (*krátos*) que triunfa (*niké*) implica un problema ya que denota una descompensación, una desigualdad en tanto hay superioridad de un discurso sobre otro, de un orador sobre su oponente y de una parte de la ciudad sobre la otra, es decir, expresa una división (*stásis*) que, como ha demostrado Loraux[63], resultaba inaceptable para el pensamiento griego. Por ello el lenguaje

---

59 Finley (1981, 33); Rhodes (1995, 157-8).

60 Sin ánimo de ser exhaustivos podemos decir que a lo largo del s. V a.C. fueron multados, ostrastizados, exiliados o ejecutados, entre otros, los siguientes líderes: Milcíades, Arístides, Temístocles, Cimón, Tucídides (hijo de Milesias), Pericles, Sófocles, Tucídides (hijo de Oloros), Cleón, Nicias, Demóstenes, Hipérbolo, Alcibíades, Pisandro y Teramenes; Cf. Herman (2006, 226); Knox (1985, 134).

61 Así lo hace Loraux (2008a, 50).

62 Ver también 322d-323a; Cf. Wood (2000, 224-7); Berent (1998, 360-1). Gallego (2003, 115) propone que en la asamblea no hay lugar para el discurso del sabio ya que todos participan o no habría ciudad. En el mismo sentido se pueden leer algunos fragmentos del *epitáphios lógos* de Pericles en Tucídides (2.37; 2.40.2).

63 Loraux (2008a, 51-2, 67-9); Berent (1998, 332).

usado para describir las relaciones entre ciudadanos no es el del *krátos* sino el de la *arkhé*[64]. Ésta designa al poder institucionalizado en la *pólis* y compartido de modo rotativo entre los ciudadanos y magistrados; es la *arkhé politiké* de Aristóteles (*Política*, 1277b 7-16, 1279a 8-10, 1295b 12-22) en tanto ejercicio de la autoridad por turnos[65].

Mientras que la política, la regulación entre ciudadanos y la *arkhé* es la ciudad vista desde adentro; la guerra y su lenguaje del *krátos* es como afirma Vernant "la misma ciudad con su rostro vuelto hacia el exterior"[66]. Es sintomático que se repita en el registro epigráfico vinculado al Imperio ateniense la frase "las ciudades que los atenienses gobiernan (*póleis hosón Athenaîoi kratoûsin*)" utilizando *krateîn* y sus compuestos para denotar la relación[67]. Agregaríamos nosotros que ese exterior no sólo son otras ciudades sino también la exterioridad interna de la propia ciudad, es decir, los esclavos, las mujeres y demás sujetos excluidos de la ciudadanía.

En síntesis, al igual que las sociedades indígenas de Clastres (2008, 40, 180), los atenienses "supieron inventar un medio para neutralizar la virulencia de la autoridad política" generando una dinámica de poder que se anulaba a sí misma y "prohibiendo la emergencia de un poder político individual, central y separado". Como plantea Berent (2000a, 258), estamos ante sociedades que "resisten la coerción". En este sentido, las relaciones que se tejen entre ciudadanos son asimilables a las que se dan en una "sociedad primitiva", es decir, "una sociedad sin Estado". Mas aún "sociedad contra el Estado" en tanto activamente operan mecanismos para evitar dicho órgano de poder que solidifique la división entre dominantes y dominados[68]. Se trata entonces de sociedades "igualitarias" pero no porque exista una igualdad social plena (que de hecho no existió jamás) sino porque no hay superiores ni inferiores ni detentadores del

---

64 Loraux (2007, 253-4; 2008a, 54; 2008b, 112-4) Cf. Payen (1997, 192-203) para el análisis de estos términos fundamentalmente a partir de Heródoto.

65 Loraux (2007, 252; 2008a, 54); Payen (1997, 198). Cf. Heródoto (3.80.6); Tucídides (2.37.3).

66 Vernant (1982, 30). Cf. Loraux (2008a, 50-1; 2008b, 155-6).

67 Ver Low (2005, 95-100), Cf. Loraux (2008a, 67).

68 Clastres (2001, 112-5, 176). Morris (1991, 49) había planteado muy al pasar que "To borrow Clastres´ phrase, the polis was a case of «society against the state»"; sin embargo no profundizó el estudio de esta línea. Cf. Berent (2000b, 24): "Greek society resisted étatisation".

poder y sujetos al poder[69]. Pero ello no implica que sean sociedades "sin poder", solo que éste se utiliza para neutralizarse[70].

## Conclusiones

Para finalizar entonces, creemos que la problemática del Estado en la *pólis* democrática se nos presenta más compleja que la simple aplicación de conceptos. Hemos intentado plantear una explicación de cómo Atenas *funcionaba* a partir de una doble lógica que garantizaba, por un lado, la dominación y explotación de los excluidos del cuerpo cívico y, por otro lado, la constitución de una trama política que evitaba el desarrollo de relaciones jerárquicas y coercitivas entre los ciudadanos.

Lo cierto es que el devenir de la *pólis* democrática esta signado por los intentos de los sectores ricos en pos de excluir a los sectores pobres de la comunidad de ciudadanos, esto es, diferenciarlos jurídica y políticamente para poder someterlos a relaciones de explotación económica y coacción política. Durante el siglo v a.C. el *dêmos* pudo resistir exitosamente estos intentos en gran medida gracias a la política imperialista ateniense. En el iv, el pensamiento aristocrático buscará romper con esos mecanismos que salvaguardan a los ciudadanos proponiendo que unos pocos se impongan sobre el resto del *dêmos*[71]. La concreción de ésa posibilidad supone la destrucción de la democracia y abre paso a las formas estatales mucho menos ambiguas del helenismo.

## Bibliografía


Allen, D. (2000), *The world of Prometheus. The politics of punishing in democratic Athens*, Princeton.

Berent, M. (1996), "Hobbes and thè 'greek tongues'", *History of Political Thought*, 17.1, 36-59.

Berent, M. (1998), "*Stasis*, or the greek invention of politics", *History of Political Thought*, 19.3, 331-362.

Berent, M. (2000a), "Anthropology and the classics: war, violence and the stateless *polis*", *The Classical Quarterly*, 50.1, 257-289.

Berent, M. (2000b), "Sovereignty: ancient and modern", *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 17.1-2, 2-34.


69 Clastres (2001, 122-3, 143).

70 Clastres (2001, 159). Cf. Vernant (2008, 135-8, 143).

71 Plácido (1989, 71-4).

Berent, M. (2004), "In search of the greek State: a rejoinder to M.H. Hansen", *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 21.1-2, 107-146.

Berent, M. (2006), "The stateless polis: a reply to critics", *Social Evolution & History*, 5.1, 141-163.

Bobbio, N. (1989), *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, México.

Campagno, M. (1998), "Pierre Clastres y el surgimiento del Estado. Veinte años después", *Boletín de antropología americana*, 33, 101-13.

Cartledge, P. (1995), "The Greeks and anthropology", *Classics Ireland*, 2, 17-28.

Cartledge, P. (1999), "Laying down *polis* law", *The Classical Review*, 49.2, 462-9.

Cartledge, P. (2005), "Greek political thought: the historical context", en Rowe, CH. & Schofield, M. (eds.), *The Cambridge history of greek and roman political thought*, Cambridge, 11-22.

Castoriadis, C. (1997), *El avance de la insignificancia*, Buenos Aires.

Christ, M. (1998), "Legal self-help on private property in classical Athens", *The American Journal of Philology*, 119.4, 521-45.

Clastres, P. (2001), *Investigaciones en antropología política*, Bacelona

Clastres, P. (2008), *La sociedad contra el Estado*, Buenos Aires.

De Polignac, F. (1997), "Anthropologie du politique en Grèce ancienne (note critique)". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 52.1, 31–9.

Detienne, M. (2007), *Los griegos y nosotros. Antropología comparada de la Grecia antigua*, Madrid.

Dodds, E. (1980), *Los griegos y lo irracional*, Madrid.

Domínguez Monedero, A. & González, J. (1999), *Esparta y Atenas en el siglo V a.C.*, Madrid.

Ehrenberg, V. (1960), *The Greek State*, Oxford.

Faraguna, M. (2000), "Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla polis", *Dike*, 3, 217-229.

Finley, M. (1977), *Uso y abuso de la historia*, Barcelona.

Finley, M. (1981), "Demoagogos atenienses", en Finley, M. (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 11-36.

Fnley, M. (1985), *Democracy ancient and modern*, Londres.

Finley, M. (1986), *El nacimiento de la política*, Barcelona.

Finley, M. (1994), *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona.

Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. E. (1940), "Introduction", en Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. (eds.), *African political systems*, Oxford, 1-23

Gallego, J. (1996), "Aristóteles, la ciudad-estado y la Asamblea democrática. Reflexiones en torno al libro III de la *Política*", *Gerión*, 14, 143-82.

Gallego, J. (2003), *La democracia en tiempos de tragedia. Asamblea ateniense y subjetividad política*, Buenos Aires.

García, M. (2006), *La policía en Grecia: de la polis al estado helenístico*, Madrid.

Gellner, E. (1991), *Naciones y nacionalismo*, Buenos Aires.

Gellner, E. (1994), *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*, Barcelona.

Gernet, L. (1980), *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid.

Grinin, L. (2004), “Democracy and early State”, *Social Evolution & History*, 3.2, 93-149.

Hansen, M. (1976), Apagoge, Endeixis *and* Ephegesis *against* Kakourgou, atimoi *and* Pheugontes*: a study in the Athenian administration of justice in the fourth century B.C.,* Odense.

Hansen, M. (1991), *The Athenian democracy in the Age of Demosthenes*, Cambridge.

Hansen, M. (1993), “Introduction. The *Polis* as a Citizen-State”, en Hansen, M. (ed.), *The ancient Greek City-State*, Copenague, 7-29.

Hansen, M. (2002), “Was the polis a State or a Stateless society?”, en Nielsen, T.H. (ed.), *Even more. Studies in the ancient Greek polis*, Stuttgart, 17-47.

Herman, G. (1987), *Ritualised friendship and the Greek city*, Cambridge.

Herman, G. (1994), “How violent was athenian society?”, en Orborne, R. & Hornblower, S. (eds.), *Ritual, finance, politics. Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford, 100-17.

Herman, G. (2006), *Morality and behaviour in democratic Athens. A social history*, Cambridge.

Humphreys, S. (2004), *Anthropology and the Greeks*. Londres.

Hunter, V. (1994), *Policing Athens: social control in the Attic lawsuits, 420-320*, Princeton.

Kluckhohn, C. (1961), *Anthropology and the Classics*, Providence.

Knox, R. (1985), “«So mischievous a beaste»? The athenian *demos* and its treatment of its politicians”, *Greece & Rome*, 32, 132-61 .

Lintott, A. (1982), *Violence, civil strife and revolution in the classical city. 750-330 BC*, Baltimore.

Loraux, N. (2007), “Notas sobre el uno, el dos y lo múltiple”, en Abensour, M. (comp.), *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*, Buenos Aires, 243-64.

Loraux, N. (2008a), *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires.

Loraux, N. (2008b), *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid.

Low, P. (2005), “Looking for the language of Atenian imperialism”, *Journal of Hellenic Studies*, 125, 93-111.

Lull, V. & Micó, R. (2007), *Arqueología del origen del Estado: las teorías*, Barcelona.

Meier, Ch. (1985), *Introducción a la antropología política de la antigüedad clásica*, México.

Miyazaki, M. (2007), “Public coercive power of the greek polis. On recent debate”, *Bulletin of the institute for Mediterranean Studies*, 5, 87-100.

Morris, I. (1987), *Burial and ancient society. The rise of Greek city-state*, Cambridge.

Morris, I. (1991), “The early *polis* as city and state”, en Rich, J. & Wallace-Hadrill, A. (eds.), *City and country in the ancient world*, Londres, 25-57.

Morris, I. (1994), “Village society and the rise of Greek State.”, en Doukellis, P. & Mendoni, L.. (eds.), *Structures rurales et sociétés anticues*, Paris, 49-53.

Morris, I. (2009), “The greater Athenian State”, en Morris, I. & Scheidel, W.

(eds.), *The dynamics of ancient empires*, Oxford, 99-177.

Ober, J. (1989), *Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology and the power of the people*, Princeton.

Osborne, R. (1985), *Demos: the discovery of classical Attika*, Cambridge.

Payen, P. (1997). *Les îles nomades. Conquérir et résister dans l'Enquête d'Hérodote*, Paris.

Plácido, D. (1989), "«*Nombres de libres que son esclavos...*» (Pólux, III, 82)", en AA.VV., *Esclavos y semilibres en la antigüedad clásica*, Madrid, 55-79.

Rahe, P. (1994), *Republics ancient and modern. Volume I: the Ancien Régime in classical Greece*, Chapel Hill & Londres.

Redfield, J. (1991), "Classics and anthropology", *Arion*, 1.2, 5-23.

Reiss, W. (2007), "Private violence and state control", en Brélaz, C. & Ducrey, P. (eds.), *Sécurité collective et orde public dans les sociétés anciennes*, Ginebra, 49-101.

Rhodes, P. (1995), "The «acephalous» *polis*?", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 44.2, 153-67.

Rhodes, P. (2000), "Who ran demoicratic Athens?", en Flensted-Jensen, P.; Nielsen, T. & Rubinstein, L. (ed.), *Polis & politics. Studies in ancient Greek history*, Copenague, 465-77.

Rihll, T. (1993), "War, slavery and settlement in early Greece", en Rich, J. & Shipley, G. (eds.), *War and society in the Greek world*, Londres, 77-107.

Runciman, W. (1990), "Doomed to extinction: the *polis* as an evolutionary dead end", en Murray & Price (eds.), *The Greek city from Homer to Alexander*, Oxford, 347-67.

Sahlins, M. (1972), *Las sociedades tribales*, Barcelona.

Starr, C. (1986), *Individual and community. The rise of the* polis*, 800-500 B.C.*, Nueva York.

van der Vliet, E. (2005), "Polis. The problem of statehood", *Social Evolution & History*, 4.2, 120-150.

van der Vliet, E. (2008), "The early State, the polis and State formation in early Greece", *Social Evolution & History*, 7.1, 197-221.

Vernant, J-P. (1982), *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid.

Vernant, J-P. (1992), *Los orígenes del pensamiento* griego, Barcelona.

Vernant, J-P. (2008), *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, Buenos Aires.

Weber, M. (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva.*, México[2] [1944].

Wickham, Ch. (2009), *Una historia nueva de la alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, Barcelona.

Wood, E. (1988), *Peasant-citizen and slave. The foundations of Athenian democracy*, Londres.

Wood, E. (2000), *Democracia contra capitalismo. La renovación del materialismo histórico*, México.

Wood, E. (2002), "Landlords and peasants, masters and slaves: class relations in Greek and Roman antiquity", *Historical Materialism*, 10.3, 17-69.

*Laura Sancho Rocher* / Universidad de Zaragoza (Grupo *Hiberus*)

# COMUNIDAD E INDIVIDUO EN LA DEMOCRACIA ANTIGUA.

## GARANTÍAS DEL INDIVIDUO Y ESPACIO PRIVADO EN LA DEMOCRACIA ATENIENSE[1]

> *A partir de dicha experiencia* [los totalitarismos]*, y esto significa a partir de condiciones específicamente modernas, nace la cuestión de si la política y la libertad son conciliables en absoluto, de si la libertad no comienza sólo allí donde acaba la política, de manera que simplemente no hay libertad donde lo político no tiene final ni límites. Quizás las cosas han cambiado tanto desde los Antiguos, para los que la política y la libertad eran idénticas, que ahora, en las condiciones modernas, una y otra han debido separarse por completo.*
>
> H. Arendt, *La promesa de la política*, p. 145

Atenas es la única ciudad griega de la que poseemos información suficiente como para, al menos, plantearnos la pregunta sobre la existencia de derechos que protejan al ciudadano frente, más que al Estado, a la voluntad de la comunidad. Partiendo de la base de la existencia de indicios –manifestaciones verbales y normas legales o políticas– que han propiciado la discusión sobre la existencia en la Atenas democrática de algunas libertades calificadas de "modernas", son muchas las preguntas que deben plantearse: ¿por qué nunca llegaron a explicitarse política y formalmente esos derechos? ¿No fue percibida la conveniencia o la necesidad? ¿Se consideraba incompatible la soberanía de la comunidad con la priorización de la dignidad individual? ¿Son las circunstancias que dieron origen a la democracia antigua las responsables de esa diferencia con la democracia moderna? ¿En qué medida son diferentes por ello los dos modelos de democracia?

1 Estudio realizado en el marco del proyecto HAR2008-04897/HIST. Una primera parte de este trabajo se publica aparte por razones de extensión.

Una comparación somera entre el estilo de vida ateniense y el lacedemonio ha hecho pensar a la mayor parte de los estudiosos, desde el siglo XVIII, que Esparta representaba el paradigma del paraíso de las virtudes republicanas de la disciplina y el servicio a la patria, mientras Atenas lo era de todo lo contrario, el de la anarquía y el libertinaje. Esta visión se transformó inicialmente con estudiosos de tendencia radical como John Stuart Mill y George Grote, cuya *A History of Greece* constituyó una pionera lectura positiva de la democracia periclea, interpretada casi en términos de democracia liberal[2]. Dejando al margen las reconstrucciones de los dos modelos enfrentados de ciudad que se han discutido en diferentes fases de la historia reciente, y que han tenido más que ver con la propia problemática del momento que con el mero análisis histórico, es conveniente partir de la constatación de que el mismo Aristóteles, al enumerar las características de la democracia –algo que hace desde un planteamiento científico[3]–, cita repetidas veces la de "*vivir como uno quiere*" (*zên hos boúletai tis*; *Pol.* 1317b 12; cf. 1316b 24 y 1319b 30), rasgo que para el filósofo derivaría de la igualdad (1317b 17) que se plasma en el gobernar y ser gobernado por turno, o en que nadie gobierne sobre nadie (cf. 1291b 30). Es muy probable que la noción de vivir sin restricciones externas, se le impusiera a la par que la concepción de democracia desarrollada, la que no respetaría las leyes y gobernaría a través de decretos promovidos ante las asambleas por los demagogos.

Sin embargo, la mencionada particularidad, que producía desagrado al filósofo, era encomiada por Pericles en la famosa oración fúnebre de 430 a.C., en la que afirmaba que en la Atenas democrática nadie miraba a otro con recelo por vivir a su gusto (Th. II 37, 2-3: *eleuthéros dè tá te pròs tò koinòn politeúomen…*), y comparaba la férrea disciplina lacedemonia[4] con los placeres de la vida cotidiana ateniense –algo que suena

---

2 Cf. Grote (2000 [1873], 70-72) donde se destaca la libertad individual. Demetriou (1999), Liddel (2006); Biagini (1996); Urbinati (2002); Piovan (2008). Gomme (1962) se mostraba más inclinado hacia la postura de Grote y de Mill que hacia la de Constant.

3 Al contrario de lo que es más bien una parodia en el Viejo Oligarca (I 8-9) o en Platón (*Rep.* 557b). En Pseudo-Jenofonte, además, la libertad es entendida claramente como poder del grupo, no como derecho individual. Cf. Barnes (1990, 253-255) en relación con el juicio negativo que Aristóteles hace de esta manera (vivir como uno quiera) de entender la libertad. En *Pol.* 1310a 20-ss., argumenta que es un error creer que vivir de acuerdo con el sistema de poder de la ciudad es una manera de esclavitud. Meiksins Wood (1996, 130) ve en la identificación de *eleuthería* con licencia una reacción oligárquica a la integración ciudadana de los trabajadores manuales.

4 Musti (1995, 103-125) señala que la relevancia que Pericles concede al ámbito privado, a la felicidad en la libertad, es una manera de marcar el rechazo hacia el sistema espartano. Rahe (1997, 146-148) opina que donde Pericles tendría que haber hablado de la 'consti-

singularmente actual– señalando además que ello no restaba valor ni entrega a la causa de la ciudad cuando ésta requería del sacrificio de sus ciudadanos (38, 1; 39 1 y 4). Nicias, en su alocución dirigida a las tropas atenienses que iban a dar la última batalla del puerto de Siracusa en 413 a.C., intentó infundirles ánimo hablando, en términos muy parecidos, "*de su patria, la más libre* (*tês eleutherotátes*), *y del privilegio (exousías) de llevar en ella una vida cotidiana exenta de regulaciones* (*anepitáktou*)" (Th. VII 69, 2), como si hubiera una necesaria relación entre el poder de Atenas, interpretado como libertad de la ciudad, y el estilo de vida liberal de sus ciudadanos. En las palabras de Nicias la idea de la mayor libertad de la ciudad traduce la realidad de su poder, *arché,* todavía ejercido sobre buena parte de la Hélade. Ideas y términos muy similares podemos leer también en el último discurso de Pericles, en el que, ante ciudadanos que se resienten por los efectos negativos del primer año de guerra sobre sus intereses particulares (pérdidas materiales y humanas), sostiene que los intereses privados y los colectivos van unidos cuando se trata de la salvación de la ciudad (II 60, 3) y que tal salvación es, en realidad, la libertad de ésta (62, 3).

Parece que para estos dos políticos no haya contradicción entre el disfrute de un estilo de vida que podríamos llamar liberal o individualista, y las exigencias de corte marcial más propias de la virtud republicana, sin embargo la misma intersección de lo público y lo privado es indicio de la inconsistencia del espacio reservado al individuo y explica la no aparición de la noción de derechos personales. Es probable que Tucídides buscara intencionadamente establecer un eco irónico y trágico contrastando la brillantez y confianza de la Atenas del momento inicial de la guerra, cuando el gran líder de la democracia que era Pericles exhortaba a sus conciudadanos hacia la defensa del *arché* acumulada en tres generaciones, y la situación de casi total pérdida del potencial militar que se va a producir justo después de que Nicias pronuncie su alocución en Siracusa. Existen, sin embargo, en el mismo autor otros momentos y otros oradores que se aproximan de maneras matizadamente diversas al análisis de este tema cuando abordan el particular estilo de vida ateniense.

---

tución' como lo permanente, habla del modo de vida ateniense, o sea del carácter, porque el "modo de vida" y la virtud se trasmiten con la *paideía*. Cf. Bordes (1982), para un análisis detallado de la evolución del concepto de *politeía* hasta significar "constitución". Samons II (2004, 54-55) en abierta oposición a lo que viene siendo normal desde Grote, cree que este discurso es más nacionalista que democrático. Wallace (2007, 68-70) pone de relieve la inexistencia de leyes cuyo objetivo fuera el control del comportamiento moral privado.

La suma de todas estas reflexiones inevitablemente conduce a intuir una cierta conciencia de la singularidad de la democracia ateniense.

Por ejemplo, los corintios cuando, en el debate en Esparta que antecede a la declaración de hostilidades, defienden la justicia de iniciar una guerra contra Atenas y achacan a los lacedemonios lentitud, excesiva tendencia a la inactividad, conservadurismo etcétera; y comparan ese temperamento con la disposición de los atenienses hacia su ciudad: los atenienses "*ofrecen sus vidas a la causa de su ciudad como si no les pertenecieran* (*sómasin allotriotátois*), mientras que desde su más íntima reflexión (*gnóme[i] oikeiotáte[i]) actúan en las cuestiones políticas también a favor de ella*" (I 70, 6)[5]. Con esta frase hacen hincapié en el patriotismo y en la generosidad de los ciudadanos particulares, reconciliando aparentemente la obediencia a la polis con la libertad individual[6]. Se trata, en realidad, de un argumento que es comprensible en un discurso cuyo objetivo es espolear los sentimientos patrióticos y marciales de la polis a cuya elite ciudadana se atribuye la más profesionalizada preparación para la guerra. El ideal que recogen las palabras corintias representaría un equilibrio que teme no estar cumpliendo Nicias, en 415 a.C., cuando habla a la asamblea de Atenas en contra de la campaña de Sicilia y en contra de hacer peligrar la débil paz sellada en 421 a.C. "*Opino –se justifica– que también es un buen ciudadano* (*agathòn políten*) *el que se preocupa de su vida y de sus bienes* (*kaì toû sómatós ti kaì tês ousías pronoêtan*), *especialmente porque este tipo de ciudadano también desearía que la ciudad prosperase*" (VI 9, 2). Una opinión de este tipo recuerda a las tesis que más extensamente podemos leer en el texto llamado *Anónimo de Jámblico* (7) que relaciona legalidad, confianza, paz y riqueza. Pero el tono de Nicias y, sobre todo, el nulo éxito de sus argumentos frente a los de Alcibíades[7], hacen pensar que

5 El comentario de Gomme (*HCT* I, p. 23) destaca aquí un rasgo de la comparación entre los caracteres de espartanos y atenienses en que se centra el discurso. Los atenienses, igual que los lacedemonios, obedecen con sus cuerpos las órdenes de su ciudad, pero mantienen sus mentes libres, con lo que los oradores y Tucídides pretenderían destacar el cultivo ateniense de la individualidad sin excluir el patriotismo.

6 Cf. Liddel (2007) *passim,* para el tema de la compatibilidad de deberes y libertades. Este autor, siguiendo a Ober (1996), analiza la democracia ateniense como si fuera la realización del ideal rawlsiano de "contrato social", el cual preserva la libertad individual sobre la base de unos deberes cívicos no excesivos y la realización de una mínima justicia equitativa. También Samons II (2004, 192-201) se plantea el dilema entre deberes y libertad, afirmando que existe mayor libertad en la postura piadosa de Sócrates o en la libertad de criterio de Pericles, quienes además encomian la ley, que en el seguimiento de la opinión general por parte del *dêmos*. Olbrys & Samaras (2007, 117) subrayan que los derechos generan deberes, pero no a la inversa: los deberes nunca generan derechos.

7 Berent (2000a, 272) muy atinadamente interpreta las palabras de Alcibíades (Th. VI 18) como una invocación a la cohesión social, tema que este autor vincula a su definición de

lo que Nicias dice en ese momento no formaba parte de las "verdades" democráticas. No estaba generalizada en Atenas la cosmovisión que hacía al Estado subsidiario de los derechos del individuo y un instrumento al servicio de su felicidad. También hay que considerar que la asamblea ateniense, a instancias de Alcibíades, estaba a punto de embarcarse en una guerra agresiva –cuya única justificación era agrandar las posesiones de la ciudad y, en todo caso, defender la grandeza de Atenas– no en una guerra defensiva que justificara, en términos modernos, la apelación al sentido del deber patrio.

En realidad la preocupación prioritaria en todas las manifestaciones que hemos recogido es la comunidad, y el interés por parte de los oradores es quizás destacar que, a pesar de que el individuo disfruta de grandes espacios de actuación no regulada (*exousía*)[8], su interés y su salvación se incluyen en el interés y salvación de la polis, a la cual el ciudadano debe devoción plena. De no ser así, una institución como el ostracismo[9] hubiera sido impensable, porque la idea de que la polis pudiera expulsar a uno de sus miembros por la simple sospecha de su gran potencial de poder hubiera parecido inaceptable. En ninguno de los discursos mencionados, las ideas expresadas remiten a una teórica prioridad de los derechos del individuo frente al interés de la comunidad o Estado.

Pero no podemos quedarnos en esta constatación. Atenas realmente constituye un modelo y un estilo de ciudad que rompe con el inmovilismo conservador de las "repúblicas agrarias" tradicionales. Buena parte

---

polis como "*a warlike egalitarian stateless community*" (264). Berent (285-289) matiza también que en 415, Atenas ya no era una "polis agraria". Este estudioso (2004, 141-145) reflexiona sobre la relación privado-público y, dando por sentada la existencia del terreno privado, argumenta que, para la mentalidad griega, es el bien público el que debe ser protegido frente a las ambiciones privadas. En relación con lo que Alcibíades representa en la época post-periclea, cf. Saxonhouse (1978, 481-885). Esta estudiosa contrasta al Alcmeónida, paradigma de la priorización del interés privado, con Nicias, hombre tan respetuoso de las normas tradicionales que resulta inoperante en circunstancias de conflicto internacional.

8 Cf. especialmente Schofield (1996) para el significado de *exousía* y *éxesti* en Aristóteles, quien no poseería la noción de derechos del individuo sino la de las potencialidades del ciudadano en una determinada *politeía*. En el mismo sentido: Ostwald (1996, 55-56). Mulgan (1984, 12) señala que la expresión "libertad de [palabra, etcétera]" no existe en griego; Wallace (1996, 109, 112 y 116; 2006) insiste en la falta de regularización de la vida privada como un factor que daría pie a que el 'vivir como cada uno quisiera' se convirtiera en seña de identidad de la democracia. Miller Jr. (2006), en un estudio de la utilización de términos como *exousía, tò díkaion*,… etcétera en Demóstenes y en Aristóteles, argumenta a favor de algo parecido a los derechos del individuo, a pesar –dice– de la inexistencia de concepciones liberales básicas.

9 También este aspecto es contemplado por Berent (1998, 356-358) a la luz de su interpretación de la polis como una *stateless community* la cual por ausencia de aparato coercitivo no podía tolerar la potencialidad de un hombre excesivamente relevante.

de la crítica que recibe por parte de los contrarios al sistema democrático tiene que ver con la pérdida del sentido de comunidad así como de la virtud de la austeridad, rasgos que eran patrimonio de las clases medias en el periodo formativo de la *pólis*. Por tanto, la noción de libertad para vivir como cada uno desee que leemos en Aristóteles o en Tucídides / Pericles, hay que tomarla en serio. El problema que debemos plantearnos es en qué medida se trata de un hecho derivado de la práctica institucional democrática tal como sostiene Ober[10].

Para este autor la realidad de una democracia directa habría generado algo así como "quasi-derechos" del *ciudadano*, aunque no llegara a formularse de manera teórica la existencia de derechos del *individuo*. Ober pretende superar la radical distinción entre libertad positiva y negativa establecida por Isaiah Berlin (quien elabora una diferencia expresada por Benjamin Constant), para quien los principios republicanos no eran nunca la vía hacia los derechos personales. Ober (2000, 39) describe la democracia post-clisténica, como "basada en un ideología política unitaria, coherente y poco susceptible de ser subvertida desde fuera". Pero, a pesar de ello, es muy optimista sobre la vitalidad del debate cívico y considera verosímil que esa ideología democrática se viera influida por el contraste con, o por los análisis procedentes de la intelectualidad crítica. Por su parte, para Mogens Hansen (1989, 8-9), los antiguos conocían ya la diferencia entre libertad positiva y negativa, a pesar de no basarla en la noción de "derechos individuales". Hansen enumera algunos de los "privilegios" o "libertades" que asisten al ciudadano de Atenas como son la inviolabilidad de la propiedad privada[11], la libertad de expresión (Eur. *Hyp*. vv. 421-423; D. XLV 79), el derecho a un juicio imparcial (Lys. XIX 7; XXII 2; D. XXV 87), la ilegalidad de aplicar torturas al ciudadano (Andok. I 43), la no retroactividad de la ley (D. XXI 30), la aplicación general de las leyes (D. XXIII 86; XXIV 59), etcétera, extremos todos ellos, sin duda, muy dignos de encomio. Este historiador cree que libertad positiva y libertad negativa confluyeron en la noción

10 Ober (2000, 27) afirma que, al menos, "en ciertas circunstancias" una democracia participativa puede servir de base el desarrollo del liberalismo tradicional.

11 La *Constitución de los Atenienses* aristotélica (56, 2) dice que el arconte epónimo tras tomar posesión de su cargo proclamaba que cada ciudadano seguiría en posesión de lo suyo cuando él lo abandonara. Rhodes (*CAP*, 622) propone dos fechas posibles para la instauración de esta proclama: tras la *seisáchteia* de Solón o tras la restauración de la democracia, en 403 a.C., inclinándose por la primera. También se pregunta qué poderes tenía el arconte para hacer real ese compromiso.

democrática de *eleuthería* (1996, 94-95; 2001, 137-139)[12], porque la democracia era el único sistema que separaba los ámbitos público y privado, es decir, que originaba un novedoso espacio privado. Pero esto tiene más relación con el modelo económico abierto, practicado en la polis democrática, que con el concepto de derechos individuales. Por otro lado, Hansen no plantea como problema el de la fundación de la democracia antigua. Ober, por el contrario, ha defendido la tesis de que la existencia de una "ideología media", ya arraigada a fines del siglo VI a.C., hizo posible la "revolución" popular habida en Atenas en 508 a.C. en apoyo a las medidas de Clístenes que instauraron un nuevo régimen de poder. Para este autor, quien defiende el desarrollo de "quasi-derechos" desde una democracia directa, contradictoriamente a sus propias tesis ésta democracia resultaría de la victoria de clase del *dêmos* sobre la elite económica y política.

Una 'ideología media', originada como una alternativa en competencia con los tradicionales valores de la aristocracia, constituye muy posiblemente el motor de la aparición de sistemas políticos de carácter isonómico, desde fines del siglo VI, en diversos puntos de la Hélade. Aunque no todos los resultados los conocemos con el mismo detalle, parece que un elemento de coincidencia es la ampliación del círculo político en el que se toman las decisiones con la aparición de Consejos demóticos[13] cuya composición se abre a individuos de las clases medias, y a los que se depara la función de preparar la deliberación asamblearia, trasladando la información a la asamblea, convocándola y controlando la capacidad de dirigir a las masas que tradicionalmente acaparaban los más poderosos. Un punto coincidente se puede advertir entre este nuevo mecanismo y el surgimiento del parlamentarismo moderno, cuya función es aprobar los presupuestos de la Corona, autorizar al rey a cobrar determinados impuestos, y controlar sus gastos[14]. Tanto en un caso como

---

12 Cf. Urbinati (2002, 22ss; 158-161) quien explica cómo Mill también combatía la idea liberal francesa de las dos libertades basándose en el modelo ateniense.

13 Aparte del Consejo soloniano de los Cuatrocientos, o del Consejo de los Quinientos establecido por Clístenes, en Quíos ca. 550, también se instaura una *bolèn tèn dem/osíen* (ML 8, C, ll. 2-3).

14 El parlamentarismo moderno está vinculado a la idea de representación. Muy distinta es la democracia directa ateniense. Ni siquiera el Consejo de los Quinientos puede ser entendido como cámara electiva sino que formar parte de él era una capacidad reservada a los ciudadanos a partir de los treinta años, que muchos hacían real. Wood (1992) analiza la evolución del sistema representativo de los "Comunes" británicos desde el siglo XVII y su aplicación en América desde la declaración de independencia (1776) y evidencia que lo que, en principio, fue pensado como un modo de potenciar la virtud y el talento (eligiendo a los mejores) al estilo republicano, fue dando paso a un sistema de

en otro, serían los propietarios los que obtuvieron el derecho para constituir estos nuevos órganos, directamente en el caso griego o mediante la representación en Gran Bretaña y otros países occidentales. El hecho no es casual y ciertamente tras ello hay tanto unas clases emergentes como unos valores nuevos. La diferencia es que en la época moderna, además, se argumentó de forma teórica el derecho de propiedad privada basado en la ley natural, al haberse planteado juristas y filósofos que, en "estado de naturaleza", el individuo (todos los hombres) actúa en pos de su interés y de su supervivencia y que la sociedad civil no debe anular ese derecho innato: si los propietarios eran los únicos capacitados para integrar el parlamento era porque tenían derecho a defender el uso que de sus impuestos hacía el poder político. En el mundo antiguo el "estado de naturaleza" nunca fue visto como una fuente de derechos (cf. primera parte de este trabajo), sino como una fase de extrema necesidad de la que se había salido gracias al ingenio y la técnica humanos. La igualdad que el constitucionalismo moderno otorga a los individuos no es una igualdad impuesta por la mayoría a la minoría, sino la ganada por los individuos frente al poder político o Estado, por eso una carta constitucional "reconoce" derechos iguales respecto a la adquisición y preservación de la propiedad, respecto de la posibilidad de tener una opinión que no coincida con la de la mayoría, respecto a la expresión de esa opinión, y así sucesivamente. Y ese reconocimiento se hace en base al "descubrimiento" de derechos innatos y sagrados del individuo. Por el contrario, la democracia antigua hace emanar los "privilegios" de los ciudadanos de la delimitación de los integrantes del cuerpo político en base a un origen libre y nativo, generando por ello a excluidos de esos derechos (menores, esclavos, mujeres, extranjeros residentes), exclusiones que resultan decisivas a la hora de definir en negativo a los mismos ciudadanos. La igualdad de los antiguos es el resultado de una "invención" política; la de los modernos, de una "constatación" de la naturaleza del hombre que genera derechos inalienables. Los resultados de ambas evoluciones pueden coincidir parcialmente, pero la concepción del ser humano en la que se construyen los "derechos" modernos es muy diferente a la igualación clásica, impuesta por el *dêmos* a la tradicional aristocracia griega.

Si nos basamos en un texto fundamental como es el "Debate Constitucional" de Heródoto (III 80-82) en el que, por constituir un resumen

canalización de los intereses de todos los grupos sociales (lo que dio lugar a los partidos) según las ideas liberales.

de las variantes de *politeíai* enfrentadas, se capta lo más esencial de cada una de ellas, la síntesis de los fundamentos de la democracia consta de tres principios: sorteo, deliberaciones comunes y rendición de cuentas, con lo que se pretende evitar los excesos del poder, que aparecen como el mal supremo. El tirano, figura del mal político por antonomasia, encarna la desigualdad radical y la injusticia; es el gobernante que se salta las normas tradicionales, que son las que sustentan la comunidad política; y el que se convierte en norma él mismo. Ótanes no plantea si la democracia es el mejor modo de preservar los eventuales derechos personales. Su enfoque es distinto, aunque lógicamente hacer posible la participación de todos evitando los asaltos a la integridad de las personas por parte del tirano, conduce probablemente a la igualación de todos los miembros de la comunidad política en el plano jurídico, lo cual revierte en el ejercicio de las 'libertades' individuales. La oligarquía esgrime contra la democracia el argumento de que la mayoría no es la que decide mejor. Por tanto, debería ser excluida del ejercicio del poder[15], y con eso reconoce implícitamente que la comunidad tiene por fin la virtud comunitaria a través del buen gobierno. Tampoco Megabizo se cuestiona si los individuos como tales tienen algo que esperar de una hipotética renuncia a favor de la comunidad. Finalmente, Darío también esgrime, como argumento de mayor peso a favor de la monarquía, la defensa de las leyes ancestrales, las que sostienen al grupo, probablemente como un reflejo de la existencia de tempranas teorías que diferencian tirano de buen monarca. La tradición, de una u otra forma, es siempre más venerable que el derecho del individuo a romper con ella.

Como el problema en la Antigüedad fue siempre quién debía tener el poder más que qué garantías proporciona tal o cual sistema de gobierno al individuo, en el *Debate* de Heródoto se expone que no hay más que tres formas de constitución: aquélla en la que todos tienen igual participación, la que reserva el gobierno a una minoría, y la monarquía o tiranía[16]. En una democracia basada en los derechos individuales, a la opinión personal se le concede, dentro de unos límites, un derecho

15 Aristóteles (*Pol.* 1281a 6-ss) es mucho más refinado en su explicación aunque llega a una conclusión parecida: puesto que el fin de la comunidad política son las buenas acciones, deberían tener más participación en ella los que contribuyen con más virtud política, no los que son iguales en libertad. Cf. 1280a 24-15.

16 Las variantes ulteriores, en Platón o en Aristóteles, introducen además los criterios de respeto a la ley y búsqueda del bien común. Modernamente, por ejemplo, tendríamos que diferenciar especialmente sistemas totalitarios de sistemas liberales. Bordes (1982, 134-135) señala que en el texto de Heródoto confluyen una línea de pensamiento tradicional que se fija en los *nómoi* y *thésmia*, como el fundamento de toda la vida de la comunidad, y otra más moderna que hace hincapié en el número de los que gobiernan.

prioritario sobre la tradición heredada[17]. La libertad de palabra en el mundo moderno no es sólo el reconocimiento de la igualdad política de los individuos –como es el caso de la *isegoría* ateniense[18]–, individuos que son diferentes en todo lo demás; la libertad de expresión moderna está sobre todo vinculada a la libertad de criterio, al derecho a la indagación racional del que no puede ser despojada la persona humana. Los ilustrados sabían que la razón debía ser cultivada para que pudiera desarrollarse y por eso confiaban en que la reflexión particular y la indagación libre, además de ser derechos del individuo, beneficiarían indirectamente a la sociedad, la harían progresar. La educación para ellos era una cuestión de cómo potenciar la progresión individual. La libertad de conciencia fue, inicialmente, una reivindicación de aquéllos cristianos que rompieron con el dogma de la Iglesia Romana y siguieron a Lutero en la época de la Reforma (siglo xvi). La libertad de credo, de opinión y de asociación están, por tanto, muy relacionadas. Para los liberales del siglo xvii, la libertad de expresión llegó a constituir una garantía de la sociedad civil frente al poder político (Locke). A esa percepción, Alexis de Tocqueville atinadamente añadió, seguido en esto por Mill, que la libertad de expresión era una defensa frente a la opinión general, en suma, frente a la tiranía de la mayoría[19].

En Atenas la *isegoría* es probablemente un principio fundacional de la democracia clisténica (Hdt. V 78, 1). En la época de Demóstenes todavía era considerada, por algunos, como el rasgo distintivo de la democracia. Si seguimos las palabras de Esquines (I 27; 31; III 220) parece evidente que en la segunda mitad del siglo iv todavía podía ser vista como una contención de las ambiciones de oligarcas y tiranos, y

---

17 En ese sentido, cf. por ejemplo Samons II (2004, 166ss), que advierte que equivocadamente se asocia libertad, diversidad y tolerancia con la democracia, cuando el *populace* suele preferir conformarse a un *corpus* de verdades coherente e indiscutible. También Euben (1997, 39-40) toma el ejemplo de Sócrates para incidir en la contradicción entre educación política de los ciudadanos democráticos y compromiso con la razón, y en la distancia entre conocimiento político y conocimiento filosófico.

18 Raaflaub (1985, 279-280) opina es el concepto que mejor traduce la igualación operada entre las clases populares y los de elevada cuna. La *isegoría* se presenta hoy como ayer como un ideal más que una realidad, véase las reflexiones de Urbinati (2002, 93) quien señala la gran diferencia de la *isepsophía* y de la capacidad de influenciar con la opinión propia a un grupo significativo de ciudadanos-votantes.

19 Cf. Saxonhouse (2007, 8-29) para una comparación entre la libertad de palabra moderna y la *parresía* clásica. La *parresía* implicaría esa libertad de criterio que encarna Sócrates frente a la tradición, asumida la democracia. Samons II (2004, 11-13; 187-201) también cree que la condena de Sócrates no es casual en una democracia de corte populista. No me resigno a no mentar aquí las célebres novelas de George Orwell (*Rebelión en la Granja* y *1984*) que fabulan sobre el poder totalitario sostenido en una opinión general acrítica, conformada desde el poder.

un indicio de la igualdad democrática. En todo caso *isegoría* es la igualdad en el uso de la palabra en la plaza pública, más que un derecho a discrepar. No nace como un derecho de la minoría disidente a hacer oír su opinión. Era percibida en el mejor de los casos como un método para deliberar mejor sobre el bien de la comunidad e, incluso, Isócrates (XII 248) reconocía que a veces los que eran vistos como peor preparados se mostraban capaces de dar forma a las mejores propuestas. Pero, además, la *isegoría* es más un ideal (Th. II 40, 2; Eur. *Suppl.* vv. 438-440) que una realidad (Th. III 43, 4). El ideal es que todos por igual toman la palabra en el ágora / asamblea y deliberan activamente con el objetivo de alcanzar una solución por acuerdo[20]. La realidad es que la inmensa mayoría impone los valores y creencias tradicionales frente a la disidencia o eventuales personalismos[21]; que la multitud puede impedir de hecho que sea escuchado un orador (cf. Th. IV 28, 1 y 3) y que quienes conducen la deliberación son pocos. Hay una inevitable profesionalización del *politikós* o *rhétor* (D. XVIII 246) y existe un credo democrático al que se ciñen todos y del que la mayoría participa[22]. Eso no significa que no se oigan argumentos contrarios respecto de problemas concretos, aunque no hay garantías de que todo pueda ser dicho ni de que todos puedan tomar la palabra. Además, las asambleas votan a mano alzada, no hay recuento de votos ni éstos son secretos, y preocupa tanto la ruptura de la unidad cívica que opinar distinto resulta con frecuencia sospechoso. Cualquier votación asamblearia se computa como unanimidad, por un lado porque no hay recuento de votos y, por otro, porque probablemente los que se saben en minoría no suelen manifestarse[23]. Plutarco es la única

---

20 Cf. Carter (2004, 200; 218) sobre el significado de *isegoría* como igualdad de derecho a decir algo beneficioso para la ciudad (cf. Eur. *Suppl.* vv. 438-439).

21 Cf. las palabras de Cleón (Th. III 77, 3): "la ignorancia con moderación es más útil que la habilidad técnica con desorden". Que en ese caso Cleón perdiera la votación no desacredita necesariamente la creencia general en este lugar común de la democracia. Sobre el tema de la homogeneidad de la sensibilidad mayoritaria con la que los oradores cuentan al dirigirse a la asamblea, cf. Osborne (1994).

22 Ober (1989) planteó una tesis muy influyente según la cual el poder del *dêmos* en la democracia ateniense se hizo real gracias al triunfo de su ideología igualitaria que impone a la elite de los ricos y poderosos.

23 Se puede leer una interesante reflexión acerca de lo poco que importó el tema de las minorías en Ambaglio (2005). Incluso a los críticos de la democracia, lo que les preocupa no eran los procedimientos para establecer las decisiones sino quiénes tenían el poder de tomarlas. A pesar de un aumento del formalismo legislativo (*nomothesía*) en el siglo IV, la fuente jurídica seguía siendo la soberanía popular: cf. Lanzillota (2005). No obstante, la conciencia del privilegio ateniense de votar personalmente con la mano alzada la refleja ya la tragedia *Suplicantes* de Esquilo (vv. 604 y 607) donde, sin embargo, la pregunta acerca de la inclinación de la mayoría (*démou kratoûsa cheìr hópei plethúnetai*) es respondida por Dánao diciendo que el *dêmos* ha votado unánimemente (*pandemíai chersì*). Una

fuente que sostiene que en época de Pericles, la oposición formada en el entorno de Tucídides de Melesias se hizo visible al margen del *dêmos* (*Per*. 11, 2-3)[24]; por el contrario, Tucídides, que califica de moderados, *sophrónes,* a los atenienses que estaban contra la política de no cesión a Esparta propiciada por Cleón en 425, señala que guardaban silencio (IV 28, 1); Jenofonte (*HG* I 7, 13-16 y 34) también deja entrever que la masa de la asamblea que condenó a los generales en 406, mediante la acción coordinada de unos pocos demagogos, arrolló las tímidas manifestaciones disidentes.

Al contrario que en la asamblea, el voto era secreto en los tribunales, pero allí no existía ni debate ni posibilidad real de indagación. En todo caso el debate y la investigación se realizaban en la vista previa. Lo único que el formato de juicio popular aseguraba al acusado era el derecho a pronunciar un discurso a su favor y a ser escuchado por los jueces. La idea de garantías judiciales, de las que es titular el ciudadano moderno, no existía como tal[25]. Para los atenienses la justicia era parte del poder político del *dêmos* frente al que no se percibió la necesidad de que el individuo tuviera que estar protegido, como se concibe que ha de estarlo ante el Estado moderno. Una condena sin apenas pruebas era perfectamente posible, porque no se trataba tanto de impartir la justicia como de reconducir un conflicto según el sentir general. Los jueces no eran profesionales expertos en el conocimiento de la ley y ésta no tenía carácter exhaustivo ni sustancial sino, las más de las veces, procesal.

La concepción en sí del proceso judicial es radicalmente diferente a la que se origina en el Estado de derecho moderno. La iniciativa estaba siempre en manos privadas, por lo que, sin demandante, un delito podía quedar sin persecución judicial. Hecha la denuncia e iniciado el proceso, ni la acusación ni la defensa estaban obligadas a ceñirse a lo pertinente[26] en relación con el caso juzgado, lo que implicaba que los argumentos de carácter pudieran tener más influencia que las pruebas

---

situación más deficiente desde el punto de vista del individuo refleja el modo de votar de los espartiatas, que lo hacían por aclamación (Th. I 87, 2; *boê[i] kaì ou psépho[i]*).

24 Stadter (1989, 133-135) comenta que no hay claridad en torno a las acciones emprendidas por Tucídides el de Melesias, aunque es probable que animara a sus partidarios a aparecer juntos en el ágora, en la asamblea y en otros eventos públicos, pues esa parece una estrategia habitual. Stadter cree verosímil la noticia, en el sentido de que daría a los ricos cierta conciencia de sí mismos.

25 No obstante, como señala Finley (1986, 142-143), la ausencia de preocupación por las cuestiones formales y el recurso a la autoayuda no son rasgos privativos de Atenas sino que se dan en todo el mundo antiguo.

26 Sí lo era en los juicios por homicidio desarrollados ante el Areópago (Ar. *Rhet*. 1354a 23-24), razón por la que este tribunal gozaba de tanto prestigio (Lyk. *Leok*. 11-13).

inculpatorias o exculpatorias, e inclinar la balanza en uno u otro sentido. Además, el *dêmos* era siempre la última e inapelable instancia por lo que, aunque en teoría, y al menos desde principios del siglo IV, las leyes habían quedado expurgadas de contradicciones, y fijadas[27], y los jueces estaban obligados a aplicarlas, no había expertos jurídicos al mando del proceso que hicieran real que las sentencias se atuvieran a derecho. Probablemente el elevado número de jueces que actuaba regularmente era una garantía frente a sobornos y también frente a la total arbitrariedad. En ese sentido, el mismo juramento de los *dikastaí* (D. XXIV 149-151; Pollux VIII 10) comprometía a éstos a aplicar su sentido de justicia en caso de ausencia de ley. Pero el funcionamiento de estos tribunales o, como dice Platón, de los "jueces sin voz" (*Leg.* 767d; 876ab), expresa a las claras la prelación dada en Atenas a los intereses comunitarios sobre unos inexistentes derechos del individuo[28].

Sin embargo hay algunos espacios en que la libertad de expresión parece una realidad. El más conspicuo es el escenario dramático[29]. Tanto comedia como tragedia exhiben gran desinhibición, algo que desagradaba a Pseudo-Jenofonte (II 18) porque creía que el objetivo de todas las pullas cómicas eran los ricos, o los dirigentes (cf. Ar. *Eq.* 190-194 y 213-219) pero nunca el populacho. Sabemos que Frínico, un poeta trágico del principios del siglo V, fue severamente multado por representar en *La Caída de Mileto,* obra de 492 a.C., los hechos de 494 con demasiada crudeza (Hdt. VI 21, 2). Ciertamente no era éste un antecedente tranquilizador para los poetas que le siguieron, sin embargo hay que reconocer que el *dêmos* no se escandalizaba por ver, por ejemplo, representados a los dioses de maneras muy irreverentes y por escuchar

---

27 En relación con esto se repite a menudo que las leyes escritas evitan las desigualdades (entre pobres y ricos): cf. Eur. *Suppl.* 433-434; y Andok. I 85-87. Andócides cita dos medidas implantadas en 403 que son relevantes: que nadie se valga de una ley excluida del código por los *nomóthetai* en esa fecha, que no sea lícito establecer una ley *ad personam*. Pero es muy importante la salvedad: a no ser que la aprobaran seis mil ciudadanos. Otro ejemplo de la gran diferencia de concepto entre las dos democracias. Como dice Berent, (2000b, 9-19; 2004, 129), en la democracia ateniense la ley es la costumbre y las decisiones han de ser respaldadas por amplio consenso.

28 Sobre estos asuntos que aquí son tratados sucintamente, pueden verse más detalles en Sancho Rocher (2007; 2009). En relación con la no profesionalización de la justicia y con la ausencia de aparato policial es donde resulta más problemático el carácter estatal de la polis: cf. Berent (2000a, 260-261). Para la valoración de la homogeneidad de la composición sociológica de los tribunales, cf. Todd (1990).

29 No obstante esto, también es de tener en cuenta que la homogeneidad de los métodos de socialización de la audiencia hace previsibles las reacciones del público, cf. Osborne (1994, 55-57).

manifestaciones muy contrarias a sus creencias populares[30]. Los dramaturgos, y especialmente los cómicos, eran también muy incisivos en sus referencias al funcionamiento del sistema político (*Babilonios; Aves*), sus parodias de las nuevas ideas propiciadas por la vida democrática (*Nubes*) y en las alusiones a actitudes de los políticos y de la asamblea (*Caballeros*)[31]. Aunque normalmente las tragedias no se remitían a un hecho concreto, existen algunas que, como *Las Troyanas* (un alegato contra las ambiciones imperialistas y el trato inhumano infligido a los vencidos), fueron escritas en momentos críticos (tras la toma de Melos de 416) que quizás sirvieran de inspiración.

Justamente una de las tragedias que ha dado lugar en la posteridad a más relecturas es la *Antígona* de Sófocles, obra en la que la heroína encarna la rebelión frente al poder tiránico que representa Creonte, un tema que toca del lleno con los de la integridad de la polis y la disidencia. La decisión de Antígona se ha llegado a interpretar como una defensa de las tradiciones no escritas y aristocráticas frente a las leyes nuevas y escritas de la democracia, pero esta lectura es simplificadora e inexacta. Antígona se rebela ante lo que considera la imposición injusta de un tirano (cf. v. 737) y lo hace reivindicando la superioridad de las leyes eternas de los dioses (v. 450-s). Creonte finalmente sufre las consecuencias de su *hamartía* y reconoce haber actuado al margen de las "*leyes establecidas*", de la justicia y reverencia a los dioses (v. 1114; 1270; 1348). La actitud de firmeza de la heroína que, por lo demás, cuenta con el apoyo callado de los ancianos del coro y también de toda la ciudad (683-s; 733) se parece mucho a los desafíos planteados por Sócrates a las decisiones tanto de la Bulé democrática de 406, como a las órdenes de los Treinta en 403.[32] Tanto Antígona como Sócrates defienden una justicia superior y base de la existencia de la comunidad, situada por encima de las decisiones circunstanciales del poder político, pero mientras Sócrates invoca su conciencia, Antígona apela al *nómos* tradicional.

La tragedia constituye un inapreciable reflejo de las tensiones generadas en la sociedad democrática. Si Antígona nos pone en contacto con la disyuntiva entre justicia positiva y justicia común y no escrita (vv. 450-

---

30 Cf. Lefkowitz (1989).

31 Aunque probablemente Aristófanes no sacaba conclusiones positivas al respecto; cf. Euben (1997, 133-137).

32 Euben (1997, 147-168) interpreta la obra como una expresión de los defectos de la razón humana y la necesidad de la verdadera deliberación. Creonte valora el orden excesivamente y por ello entiende mal el orden político; Antígona parece demasiado desafiante y libre.

ss), o con la tensión público-privado, *Las Fenicias* de Eurípides plantea, en la fase última de la guerra del Peloponeso, el dilema entre Ambición (*pleonexía*) e Igualdad (*isótes*; vv. 533 y 536), entre las aspiraciones individuales y la salvación de la comunidad, entre reparto del poder y monopolio del mismo. Las figuras de Creonte y Eteocles, no obstante ser tiranos en la tragedia, reflejan caracteres que se originan fácilmente en el seno de una democracia populista: hombres providenciales como Pericles que pueden conducir a la masa según su criterio, y políticos personalistas como Alcibíades, que se sirven de ella en la pugna agonística por el liderazgo popular. La estigmatización del hombre superior, trasmutado en tirano trágico, se explica por el temor de la comunidad a ser apartada del poder. Frente a ello, el *dêmos* se parapeta en la tradición y los valores comunitarios. Una vez más no encontramos en la tragedia el triunfo de la individualidad sino el de la comunidad de los *mésoi*.

En el terreno del pensamiento abstracto es donde probablemente se puede decir que no hubo regulación durante mucho tiempo[33], pero cuando la hubo fue restrictiva. Clístenes ancló sus cambios institucionales en las creencias religiosas tradicionales y en el sistema popular de valores[34]. La democracia no nació asociada a la necesidad de preservar los espacios de las actividades privadas de índole intelectual, como tampoco enarboló la bandera del librepensamiento. La filosofía había tenido su origen en Jonia e, indudablemente, el nuevo espacio político (*i.e.* "de la polis") de debate incidió positivamente en el desarrollo del pensamiento abstracto a través del fértil intercambio de opiniones[35], pero la polis democrática aunque más 'liberal' que la polis 'agraria', por más permisiva, no deja por ello de ser intervencionista, reflejando la eterna y constante tensión entre política y pensamiento científico. Es a fines del s. V, antes en todo caso del estallido de la guerra del Peloponeso, cuando Diópites por vez primera politizó un delito religioso, el de impiedad (*asébeia*), originando una sucesión de juicios por el procedimiento de *eisangelía* dirigidos contra pensadores pertenecientes al círculo de amigos de Pericles que

---

33 Cf. Dover (1976), Wallace (1994; 2006). Estos autores limitan el número de los "filósofos" perseguidos judicialmente a Damón y Sócrates, y lo ponen en relación con conflictos políticos de las fechas ca. 443 y ca. 403. Ciertamente el análisis de las dispersas y tardías fuentes no permite conclusiones claras, pero eso no evita la sensación de que alguien podía en cualquier momento instrumentalizar ciertos sentimientos tradicionalistas y populares en contra de los representantes de la elite intelectual. Porque no existía el derecho de libertad de opinión y expresión.

34 Cf. Campbell (1986) en ese sentido, aunque este autor cree que era la religión la que creaba una especie de marco constitucional.

35 Vernant (1986 [1962]), Laks (2006).

se caracterizaban por ser extranjeros en su mayoría, ajenos a la política activa, y dedicados a actividades especulativas. Es evidente que el decreto de Diópites (Plu. *Per*. 32, 2)[36] consiguió movilizar los sentimientos mayoritarios contra los pensadores y artistas más innovadores; es decir, que de no haber intervenido este decreto probablemente Anaxágoras, Protágoras o Aspasia no hubieran tenido problemas con la justicia popular. Sin embargo, los que votaron e hicieron posible la aprobación del *pséphisma* de Diópites fueron los miembros de la asamblea, es decir un pueblo que en su mayoría ni era muy culto ni estaba apenas alfabetizado. Para contrarrestar el efecto de la decisión de la asamblea no existía un *nómos* que garantizara a los científicos su libertad de indagación y difusión de ideas[37]. La comedia aristofánica de las *Nubes* es un excelente termómetro para pulsar el sentimiento de las masas hacia las 'nuevas enseñanzas'. A través de ella comprobamos que, lamentablemente, la mayoría del público no distinguía entre los comportamientos amorales de algunos ciudadanos y las enseñanzas de los maestros de retórica y sofistas o las indagaciones de los naturalistas. Pero eso no hace menos cierto que la libertad de opinión e investigación ni estaban bien vistas por la mayoría, ni fueron amparadas por la ley.

Una mención merece también la experiencia del siglo IV con la fundación de las primeras escuelas filosóficas entregadas a la formación sistemática de ciudadanos y extranjeros, la Academia y del Liceo. Una de las actividades fundamentales en ambas era la investigación y enseñanza políticas, y ninguna era muy complaciente con la democracia. Sin embargo, ambas escuelas fueron toleradas, seguramente porque ni Platón[38] ni Aristóteles pretendían tomar parte activa y directa en la conducción de la ciudad. Por el contrario, Isócrates estuvo con más frecuencia en el punto de mira de los dirigentes demócratas, probablemente porque sus

---

36 Plutarco es la única fuente para este decreto: cf. Stadter (1989, 298) remite a Plutarco (*Nic*. 23, 4), otra noticia que refuerza la idea de la recepción hostil de la nueva ciencia jonia en Atenas. Para el delito vago de "impiedad" solía ser suficiente la *graphé*, demanda pública en la que el demandante estaba obligado a recavar al menos un quinto de los votos para no sufrir una multa.

37 Por otra parte en esa época (430's) no existiría probablemente el procedimiento de ilegalidad (*graphé paranómon*) que vemos citado por vez primera en 411 (Th. VIII 67, 2). La denuncia de ilegalidad, dado que las decisiones gubernamentales las tomaba una asamblea popular, estaba pensada para poner límites a la capacidad de decidir de ésta. O mejor dicho: a la posibilidad de que la asamblea fuera engañada por un particular: cf. Berent (2004, 139), quien subraya que la demanda no se dirigía contra la propuesta sino contra el proponente.

38 Pero entre los alumnos de Platón hay eminentes políticos demócratas del siglo IV: Cabrias, Demóstenes, Hipérides, Licurgo, Foción. Cf. Brunt (1993, 301).

discípulos mantenían con él lazos de amistad de por vida, es decir también mientras estaban activos en la política cotidiana, razón por la que era sencillo asociar las enseñanzas de uno y las actividades de los otros.

En suma, la falta de regulación en sentido positivo (declaración del derecho a la libre expresión) o negativo (prohibición de determinadas actividades intelectuales) sirve para constatar una vez más las diferencias de concepto entre la democracia antigua y la moderna, y la particular posición de Atenas frente, a por ejemplo, Esparta. Esa falta de regulación es propia de la democracia y contraria al sistema espartano y su obediencia ciega a la autoridad y la ley. Los atenienses se debatían entre la permisividad y los sentimientos conservadores de las mayorías. No obstante, resulta improbable la generalización en Atenas de un principio como el que expresa Voltaire: "detesto lo que dices pero defendería hasta la muerte tu derecho a decirlo"; pocos encomiarían, como Sócrates, la *parresía* (Pl. *Gorg*. 492b); la mayoría estaría más de acuerdo con cerrar la boca de los que no decían lo que era ya sabido y gozaba tácita y generalmente de aprobación[39].

Finalmente, hay que mencionar el tema de la seguridad de los individuos, un extremo fundamental en el Estado democrático moderno y que tampoco es desconocido en la Antigüedad. El Estado liberal moderno se justifica porque garantiza a sus ciudadanos protección ante las agresiones de otros ciudadanos y, sobre todo, frente a las del poder ejecutivo (de ahí la necesidad del principio de separación de poderes). De ese modo hace realidad el cumplimiento de la legalidad por todos. Antes he remarcado que, en Atenas, efectivamente el ciudadano (no el individuo) tenía a su disposición procedimientos legales para desviar la venganza privada hacia la comunidad. En el ejemplo más clásico, y recientemente muy discutido, el *Contra Midias* de Demóstenes (348 a.C.), el orador recalca que como ciudadano particular él podría haber puesto una querella privada (25-35) pero que al haber sido agredido cuando ejercía un cargo en nombre de la polis, era la polis la concernida. Para Hansen (2002, 23), esto constituye un indicio de que las "instituciones" son concebidas como un poder impersonal y abstracto. Pero Demóstenes razona que su denuncia, a la que podría haber renunciado tras acordar una compensación con Midias, la hace movido por el interés "*hacia las leyes y hacia vosotros*" (39) o hacia "*los principios de justicia, el bien de las leyes y el vuestro*" (40). Y esta argumentación es para Olbrys y Samaras (2007, 123), reflejo de que

39 Sobre la ambigüedad de la *parresía* en las fuentes clásicas, cf. Carter (2004) quien considera que es un atributo cívico, pero no un derecho asociado a la libertad política de la democracia.

lo que Demóstenes argumenta no es su derecho individual a ser tratado honorablemente por otro ciudadano, sino que el orador expone que con su actuación Midias deshonraba a todos los ciudadanos, a la ciudad y a sus leyes. El caso es complejo porque, si el razonamiento expuesto por Olbrys y Samaras es de gran peso, también lo es que la elección de una *graphé* por parte de Demóstenes seguramente requería explicar por qué el delito según él no constituía una mera agresión privada sino que entrañaba un daño público. Para Hansen, Demóstenes, al ser agredido por Midias cuando ejercía como corego, representaba al Estado; para Ober (2000, 57) la democracia directa (no liberal), a través de leyes como la que persigue los delitos de *húbris* (D. XXI 48), generó "quasi-derechos" porque implantaba de hecho el tratamiento igualitario de individuos pertenecientes a estamentos privados de derechos políticos y daba la consideración de seres humanos iguales a esclavos, mujeres y metecos; para Olbrys y Samaras (2007, 121), Ober no habría demostrado que esta ley emanara de la premisa de la libertad individual: para ellos esta ley establece sólo la inmunidad frente a cierta coerción o, dicho de otra manera, preserva los derechos positivos "de los ciudadanos" ya que los no ciudadanos tendrían que estar representados por un *kúrios*.

Como hemos ido viendo, la polis carece de instituciones (judiciales, policiales o militares) centrales estables; en ella quizás no se pueda hablar en propiedad de separación entre Estado y sociedad civil. Dicho de otro modo, como Berent argumenta[40], el hecho clave, más que la coincidencia entre gobernantes y gobernados, es la ausencia de un aparato burocrático, un *locus* del poder. En Atenas la comunidad social y el sistema político se identificaban de tal manera que incluso las leyes se justificaban por hacer real el poder del *dêmos*[41]; las leyes son efectivas por ese poder que, al sumar a la mayoría de ciudadanos, se convierte en único valladar frente a los abusos tiránicos (cf. D. XXI 140; 224).

---

40 Cf. Berent (2000a, 260-26; 2004, 136-145). La argumentación detallada de la concepción de polis como ciudad-estado, la más antitética a la expuesta por Berent, se encuentra en el imprescindible libro de Hansen (2001 [1998]; cf. también 2002), que es una réplica al artículo de 1996 del antropólogo israelí. Cartedge (1999, 468), se inclina por la primera opción, aunque destaca, parafraseando a Hansen, que se trata de acentuar bien lo que la política y las constituciones modernas y antiguas tienen de diferente bien lo que tienen de común; Faraguna (2000) realiza un resumen excelente de los puntos en que se plantean las divergencias entre ambos autores. Muy recientemente Anderson (2009) intenta una aproximación entre ambas posturas indagando el valor abstracto de "*Dêmos*" como persona ficticia en sentido hobbesiano.

41 No obstante, como señala Finley (1986, 172), nunca en la Antigüedad se planteo el tema de la legitimidad de una determinada forma de poder. En todo caso se exigía que su actuación fuera justa.

Berent (2004, 138-139) opina, por tanto, que el individuo es protegido por la ley ante agresiones de otro individuo (aunque ejerza una magistratura), pero estas agresiones no proceden del "Estado" o la polis (porque el magistrado no sería visto como representante del Estado). Que el ciudadano goce de cierta capacidad de defensa legal en la polis o en la democracia antigua no significa que éstas sean la traducción de los "derechos de la persona". En Atenas la privacidad de la casa era anterior al sistema democrático, y la sacrosantidad de su puerta y sus muros la preservaban de un acceso violento. Un acto de este tipo era un indicio de desorden moral y de que la tiranía se había enseñoreado de la *pólis* (cf. Sol. fr. 2D vv. 26-29). La cuestión es si en este ámbito como en el supuesto 'derecho a la integridad de la propiedad'[42] se está reconociendo un derecho individual frente al poder estatal o se trata de un compromiso antitiránico que asume el arconte ante la comunidad de iguales y en consonancia con la *dokimasía* superada.

En la acusación que hace a Androción por haber entrado en los domicilios particulares para hacer efectivo el cobro de los atrasos de la *eisphorá*, Demóstenes separa lo que beneficia al *dêmos*, el dinero, de la práctica que, afirma –lo que no es cierto–, ni los Treinta habían osado implantar (D. XXII 51-52). Con esta alusión equipara a Androción con un tirano o un oligarca, destructor de la comunidad, pero el peso de su argumentación no reposa en que, como representante de los intereses del Estado, Androción haya conculcado los derechos individuales de determinados ciudadanos. Un caso como el de la detención del supuesto filomacedonio Antifonte (ca. 343 a.C.), mencionado por Demóstenes en 330 a.C. (XVIII 132), es también reflejo de cuál era el hábito aceptado y aceptable. Según confiesa paladinamente el mismo Demóstenes, él había entrado en el domicilio de este individuo, al que consideraba un traidor, sin tener la autorización de la asamblea y, por ello, Esquines habría actuado contra él al considerar improcedentes esas maneras. Sin embargo, Demóstenes no sólo no esconde su proceder sino que considera que puede enorgullecerse de haber sostenido la prioridad de la seguridad de la ciudad sobre los eventuales reparos legales, en un momento en que, desde su punto de vista, los amigos de Filipo la hacían tambalearse. La victoria aplastante de Demóstenes en 330 no dependía de este detalle, ya antiguo en esos momentos, pero no es de despreciar que el tono de un

42 La aristotélica *Constitución de los atenienses,* en el contexto de la jura del cargo y el compromiso de ejercerlo conforme a las leyes (55, 5) añade que el arconte epónimo, tras tomar posesión proclama que cada uno guardará su propiedad cuando acabe su mandado, la que ya tiene en ese momento (56, 2).

discurso judicial, como es el *Sobre la Corona,* dé tan poca importancia a los procedimientos frente a la idea de patriotismo[43].

La polémica actual sobre la existencia o no existencia del Estado en la Grecia Antigua, o sobre la conceptualización o no de los derechos de la persona, oscila constantemente –como dice Cartledge (1999) parafraseando a Hansen (2001 [1998])– entre acentuar lo que nos une o lo que nos separa. La posición más extendida, felizmente, evita juicios de valor en los que se encierren consideraciones peyorativas como las de la escasa evolución y el primitivismo de la polis. La polis es una organización política diferente a casi todo lo conocido en épocas anteriores y posteriores. Queda pues sopesar los beneficios para la comunidad y para los individuos que produce este modelo. Sistemas que priorizan al individuo corren el riesgo de enfatizar excesivamente la conciencia particularista de los derechos y hacer olvidar la contrapartida de los deberes del individuo hacia la comunidad; por el contrario, la virtud y el bien común, objetivo de los sistemas que hacen hincapié en la comunidad, ha justificado muchas veces los excesos cometidos por el Estado en nombre de la sociedad. Los atenienses no discutían sobre qué debía prevalecer si el ciudadano / el individuo o la razón de Estado; éstos no eran los términos del debate de aquel momento; lo que temían era a un hombre excesivo que se saltara la norma y destruyera así la relativa homogeneidad de la comunidad. Y les angustiaba el tema de la supervivencia de la polis en los choques bélicos con el enemigo exterior. Como se ha dicho, la guerra hace a la polis pero también puede aniquilarla[44].

Una consecuencia de la debilidad o inexistencia del Estado en la comunidad llamada polis es que los lazos que mantenían unidos a los ciudadanos eran sentidos como muy frágiles, y el discurso político tendía a reforzarlos y a encomiar la unidad e incluso la homogeneidad; el individuo en esas circunstancias no era percibido como ser autónomo anterior a la sociedad. La comunidad era la que necesitaba ser defendida por la ley, la justicia y los tribunales. El temor a la destrucción de la polis explica

43 Sancho Rocher (2010).

44 Es un asunto que se sale un poco de la discusión de este momento. La guerra exterior genera cohesión nacional pero la guerra civil puede dividir físicamente en dos una polis como fue el caso de Atenas en 411 y 403. Un tema que pertenece a la discusión reciente es el de la permanencia de la polis (como Estado que agrupa a una población en un territorio bajo un mismo sistema jurídico) a lo largo de los cambios constitucionales. No deseo ahora profundizar en esta cuestión aunque sí señalar el famoso planteamiento de Alcibíades en Esparta en 415 (Th. VI 92, 49) cuando vincula los cambios de *patrís* y polis con los de la *politeía.*

la prioridad de la lectura que ensalza los valores comunitaristas frente a las libertades individuales; la tradición social y religiosa y la unanimidad política, frente a los riesgos de la razón y la disidencia. Incluso los teóricos más próximos a la ideología de los demócratas, como son Protágoras y Demócrito, consideran que las leyes tradicionales y las que gozaban del apoyo mayoritario debían ser inculcadas y obedecidas si es que tenían que existir las ciudades. La obediencia a la ley era beneficiosa para la comunidad y, por tanto, también para el individuo; no era vista como una limitación a la libertad originaria, asumida por el individuo en un contrato fundador del poder civil. Nunca se consideró que el individuo en estado de naturaleza y por su misma dignidad pudiera ser el centro de la construcción social y, del mismo modo, el dilema deberes / libertades se saldaba invariablemente a favor de los primeros.

## Bibliografía


Ambaglio, D. (2005), "Prima di una democrazia delle regole: qualche appunto", en Bultrighini (ed. 2005, 1-10).

Berent, M. (1996), "Hobbes and the 'Greek Tongues', *History of Political Thought* 17.1, 36-59.

Berent, M. (1998), "*Stasis*, or the Greek Invention of Politics", *History of Political Thought* 19.3, 331-362.

Berent, M. (2000a), "Antropology and the Classics: War, Violence, and the Stateless *Polis*", *CQ* 50, 257-289.

Berent, M. (2000b), "Sovereignty: Ancient and Modern", *Polis* 17, 2-34

Berent, M. (2004), "In Search of the Greek State: A Rejoinder to M.H. Hansen", *Polis* 21, 107-146.

Biagini, E. (1996), "Liberalism and Direct Democracy: John Stuart Mill and the Model of Ancient Athens", en E. Biagini (ed.), *Citizenship and Community: Liberals, Radicals and Collective Identities in the British Islands 1865-1931*, Cambridge, 21-44.

Bordes, J. (1992), *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París.

Brunt, P.A. (1993), "Plato's Academy and Politics" [1991], en *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, 282-342.

Bultrighini, U. (ed. 2005), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco*, Alessandria.

Campbell, B. (1986), «Constitutionalism, Rights and Religion. The Athenian Example», *HPTh* 7, 239-273.

Cartledge, P. (1999), "Laying down *Polis* Law", *CR* 49, 465-469.

Crane, G. (1998); *Thucydides and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*, Berkeley and Los Angeles.

Demetriou, K. (1999), *George Grote on Plato and Athenian Democracy*, Fráncfort del Meno.

Dihle, A. (1977), "Das Satyrspiel Sisiphos", *Hermes* 105, 28-42.

Dover, K.J. (1976), “The Freedom of the Intellectual in Greek Society”, *Talanta* 7, 24-54.

Euben, J.P. (1997), *Corrupting Youth. Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*, Princeton.

Faraguna, M. (2000), “Individuo, Stato e Communità. Studi recenti sulla polis”, *Dike* 2, 217-229.

Gomme, A.W. (1962), “Concepts of Freedom”, en *More Essays in Greek History and Literature*, Oxford, 139-155.

Gomme, A.W., Andrews, A. & Dover, K.J. (= *HCT*) (1971, 1983), *A Historical Commentary on Thucydides (vols. I y IV)*, Oxford.

Grote, G. (2000), *A History of Greece. From the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great* [1873], [Fourth Edition in Ten Volumes], Bristol & Sterling, vol. V.

Hansen, M.H. (1989), *Was Athens a Democracy? Popular Rule, Liberty and Equality in Ancient and Modern Political Thought*, Copenhague.

Hansen, M.H. (1996), “The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratic Ideal”, Ober & Hedrick (eds. 1996), 91-104.

Hansen, M.H. (2001), *Polis et cité-état. Un concept antique et son equivalente moderne* [1998], París.

Hansen, M.H. (2002), “Was the *Polis* a State o a Stateless Society?”, Th.H. Nielsen (ed.), *Even More Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, 17-47.

Lanzillota, E. (2005), “Origine della dialettica costituzionale nel IV secolo a.C.”, en Bultrighini (ed. 2005), 325-332.

Lefkowitz, M.L. (1989), “Impiety and Atheism in Euripides’ Dramas”, *CQ* 39, 70-82.

Liddel, P. (2006), “Liberty and Obligations in George Grote’s Athens”, *Polis* 23, 139-161.

Liddel, P. (2007) *Civic Obligation and Individual Liberty in Ancient Athens*, Oxford.

Miller Jr., F.D. (2006), “Legal and Political Rights in Demosthenes and Aristotle”, *Philosophical Inquiry* 27, 27-60.

Mulgan, R. (1984), “Liberty in Ancient Greece”, en Z. Pelczynski & J. Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Londres, 7-26.

Musti, D. (1995), *Demokratía. Origini di un’idea*, Roma-Bari.

Ober, J. (1989), *Mass and Elite in Democractic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of people*, Princeton.

Ober, J. (1996), “The Polis as a Society: Aristotle, John Rawls and the Athenian Social Contract”, *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton, 161-187.

Ober, J. (2000), “Quasi-Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties in Democratic Athens”, *Social Philosophy and Policy Foundation* 17, 27-60.

Ober, J. & Hedrick, Ch. (eds. 1996), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton.

Olbrys, K. & Samaras, Th (2007), “Is Ancient Democracy Quasi-liberal”, *RIDA* 54, 111-141.

Osborne, R. (1994), "Athenian Democracy. Something to celebrate?", *Dialogos. Hellenic Studies Review* 1, 48-58.

Ostwald, M. (1996), "Shares and Rights: 'Citizenship' Greek Style and American Style", en Ober & Hedrick (eds. 1996), 49-61.

Piovan, D. (2008), "Criticism Ancient and Modern. Observations on the Critical Tradition of Athenian Democracy", *Polis* 25, 305-312.

Raaflaub, K. (1985), *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffs der Griechen*, Múnich.

Rabb, Th.K. (2003), "Institutions and Ideas: Planting the Roots of Democracy in Early Modern Europe", en Th. Rabb & E. Suleiman (eds.), *The Making and Unmaking of Democracy. Lessons from History and World Politics*, Londres, Nueva York, 41-58.

Rahe, P.A. (1994), *The Ancient Régime in Classical Greece*, Chapell Hill and Londres, vol. I.

Rahe, P.A. (1997), "Thucydides and Ancient Constitutionalism", en Ch. D. Hamilton & P. Krentz (eds.), *Polis and Polemos. Essays in Politics, War anf History in Ancient Greece in Honor of Donald Kagan*, Claremont (California), 142-167.

Rhodes, P.J. (= *CAP*) (1985), *A Comentary on the Aristotelian Athenaion Politeia* [1981], Oxford.

Sancho Rocher, L. (2007), "Justice et légalité chez Aristote et dans la pratique démocratique", *RIDA* 54, 143-181.

Sancho Rocher, L. (2009), *¿Una democracia "perfecta"? Consenso, justicia y* demokratía *en el discurso político de Atenas (411-322 a.C)*, Zaragoza.

Sancho Rocher, L. (2010), "El discurso democrático en la Atenas de 330 a.C.", en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja & M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, vol. I, 205-235.

Saxonhouse, A.W. (1978), "Nature and Convention in Thucydides' History", *Polity* 10, 461-487.

Saxonhouse, A.W. (2006), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge.

Schofield, M. (1996), "Sharing in the Constitution", *Review of Metaphysics* 49, 831-858.

Stadter, Ph.A. (1989), *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Berkeley and Los Angeles.

Todd, S.C. (1990), "Lady Chatterley's Lover and the Attic Orators: The Social Composition of the Athenian Jury", *JHS* 109, 146-173.

Urbinati, N. (2002), *Mill on Democracy. From the Athenian Polis to Representative Government*, Chicago.

Vernant, J.-P. (1986), *Los orígenes del pensamiento griego* [1962], Buenos Aires.

Villaverde Rico, M.J. (2008), *La ilusión republicana. Ideales y mitos*, Madrid.

Wallace, R.W. (1994), "Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens", en A.L. Boegehold & A.C. Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore, 127-143.

Wallace, R.W. (1996), "Law, Freedom, and the Concept of Citizens' Rights in Democratic Athens", en Ober & Hedrick (eds. 1996), 105-119.

Wallace, R.W. (2006), “Freedom, Community and Law in Democratic Athens”, *Philosophical Inquiry* 27.1-2, 61-78.

Wallach, J.R. (2006), “Democracy in Ancient Greek Political Theory 1906-2006”, en J. Stapleton (ed.), *Ernest Barker, The Political Thought of Plato and Aristotle (1906) A Centenary Tribute*, *Polis* 23, 351-367.

Wolin, S.S. (1994), “Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy”, en J.P. Euben, J.R. Walach & J. Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the reconstruction of Americal Democracy*, Ithaca, 29-58.

Wood, E.M. (1996), “Demos *versus* ‘We, the People’: Freedom and Democracy Ancient and Modern”, en Ober & Hedrick (eds. 1996), 121-137.

Wood, G.S. (1992), “Democracy and the American Revolution”, en J. Dunn (ed.), *Democracy. The Unfinished Journey 808 BC to AD 1993*, Oxford, 91-105.

*Emiliano J. Buis* / CONICET - Universidad de Buenos Aires

# ¿UTOPÍAS ESTATALES?

## LA *PÓLIS* CÓMICA Y LAS (IN)VERSIONES DEL ORDEN JURÍDICO EN ARISTÓFANES

### Nuestro propósito[1]

No es azaroso que, en el contexto de un coloquio sobre la configuración del Estado en el mundo antiguo, propongamos una reflexión acerca de la construcción de la utopía política en la Atenas clásica. Las últimas décadas han visto aparecer una serie de trabajos que, desde Ferguson (1975) hasta Lauriola (2009), han explorado desde una pluralidad de lecturas la importancia del diseño ficcional de "universos" idealizados, apartados de la realidad contemporánea, capaces de traducir en texto e imagen una visión del Estado que no es, pero que debería ser. Los estudiosos de la utopía identifican el siglo V a.C. como la época en que nacieron los primeros intentos de postular la vigencia de estos "no lugares". Intelectuales como Protágoras, Faleas de Calcedonia o Hipodamo de Mileto concibieron, incluso antes que Platón y su *República,* la creación teórico-práctica de comunidades perfectamente organizadas[2].

Es evidente entonces que la comedia, como género que explota en términos específicos el juego con la subversión de las convenciones y los valores, constituya ya a fines del siglo V a.C. un terreno privilegiado para fomentar la instalación de estas "utopías", precisamente porque permite, por un lado, conjugar una voluntad explícita de mostrar –con el absurdo– la posibilidad de otros mundos posibles y, por el otro, generar

---

1 Este trabajo forma parte de los estudios llevados a cabo en el marco de los Proyectos de Investigación «*Familia y propiedad en el derecho griego antiguo*» (I+D+I FFI2008-00326/FILO), dirigido por la Prof. Dra. Inés Calero Secall de la Universidad de Málaga y aprobado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología de España, y «*Género, familia y legalidad en la literatura griega antigua: manifestaciones textuales de los vínculos jurídico-institucionales del matrimonio y el parentesco*» (UBACyT F459), dirigido por la Prof. Dra. Elsa Rodríguez Cidre, codirigido por mí y radicado en el Instituto de Filología Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

2 Sobre el tema de la utopía en la antigüedad puede leerse el texto de Ferguson (1975).

a partir de su pretensión didáctica un pensamiento entre los espectadores orientado hacia el mejoramiento del Estado y la sociedad[3].

En tiempos clásicos, estos "*upside-down worlds*" (en términos de Ruffell [2000]), "*pays de cocagne*" (según Hunzinger-Carbillet [2002]), "*mondi alla rovescia*" (de acuerdo con Andò [2004]) se alzan como espacios imaginarios y alternativos a la democracia ateniense vigente en la realidad extra-escénica[4]. Si la comedia se propone denunciar mediante el ridículo y lo grotesco los males propios de la ciudad (atribuidos por Aristófanes a la aparición de una nueva generación de políticos demagógicos y corruptos, entrenados en la falta de valores y el relativismo promovido por los círculos de la sofística), no debe sorprender que las "utopías" que engendra la comedia antigua sean esencialmente urbanas[5] y jueguen paródicamente con la imagen de "*pólis* ideal" propugnada por los filósofos y teóricos-arquitectos.

Dentro de las once comedias preservadas en su totalidad, existe unanimidad en la crítica a la hora de sostener que sólo *Aves* y *Asambleístas* (una del corpus temprano y otra de la producción de vejez) responden al paradigma de comedia utópica[6], puesto que constituyen ejemplos de la fundación de lo que Sommerstein (2005b: 73) llama una "new fantasy city". Frente a esta interpretación, y tomando el caso esencial de esas dos obras mencionadas para compararlas con la factura compositiva de *Paz*, nos proponemos aquí explorar las modalidades concretas de construcción literaria de la ciudad utópica de la *arkhaia* pero partiendo de una perspectiva *jurídica*, dimensión que no resulta habitualmente presente entre las características habituales reconocidas en las "utopías"[7].

La sobreabundancia de términos jurídicos en la comedia, creemos, habilita la posibilidad de concebir el derecho como una variable significativa para la identificación de las utopías aristofánicas, a tal punto que (como intentaremos mostrar) el lugar ideal (la utopía como *eutopía*) no

---

3 Cf. Bertelli (1983, 1991, 1993), Farioli (2001). Si bien la utopía cómica puede estar referida a ciertos aspectos concretos del mundo de los placeres privados, como sucede con el universo gastronómico (Pellegrino [2000]), lo cierto es que en el fondo es siempre indudable su perfil político, como bien señalan López Eire (1984), Carsana, Cioccolo y Schettino (2006) o Del Corno (2004).

4 Sobre la consolidación en Aristófanes de un espacio cómico alternativo a la democracia, ver Sommerstein (2005a).

5 Giangrande (1976-7, 120).

6 "*Birds* and *Ecclesiazusae* are the only truly 'utopian' comedies of Aristophanes (…) in that they are the only plays in which we see the polis as such reinvented in accordance with a theoretical paradigm" (Hubbard [1997, 24]). Contra, ver el estudio de Ruffell (2000) que procura dar cuenta de las estrategias utópicas en los fragmentos cómicos.

7 Cf. Ruyer (1988).

se explica sino por el rechazo de la hipernomia que regula el *dêmos* y la consagración de una verdadera *apragmosýne*.

## La ciudad distópica en *Aves*: Pisetero y *Nephelokokkygía* como imagen de una Atenas autoritaria

Comencemos por la comedia *Aves* de Aristófanes, representada en el año 414 a.C., que nos enfrenta claramente a la problemática de la imposición del derecho en un universo paralelo al de Atenas. La obra ha motivado numerosas interpretaciones a lo largo de la historia, desde la lectura de las claves alegórico-políticas hasta el reconocimiento de una construcción utópico-fantástica, atravesando casi todos los matices intermedios[8].

El argumento nos presenta a dos ancianos, Pisetero y Evélpides, que cansados de los excesivos litigios de Atenas deciden partir en busca de un lugar libre de conflictos judiciales. En un primer juego de paralelismos sintácticos, los versos 39-41 ponen en relación contrapuesta el mundo de las aves con el de los litigiosos ciudadanos:

οἱ μὲν γὰρ οὖν τέττιγες ἕνα μῆν᾽ ἢ δύο
ἐπὶ τῶν κραδῶν ᾄδουσ᾽, Ἀθηναῖοι δ᾽ ἀεὶ
ἐπὶ τῶν δικῶν ᾄδουσι πάντα τὸν βίον...[9]

Los personajes recorrerán un largo *camino* hacia sus objetivos (τόνδε τὸν βάδον βαδίζομεν, v. 42[10]) y el primer contacto con el mundo ideal de los pájaros, sumido en un utópico estado de naturaleza alejado de todo convencionalismo social, les aparece como propicio para favorecer el abandono del universo jurídico.

El desplazamiento parece desembocar en una lógica que tiende a la institución de una “ciudad ideal”, signada por la paz e inmersa en la más pura naturaleza[11]. En efecto, los personajes manifiestan una clara

---

8 MacDowell (1995, 221-228) revisa estas distintas aproximaciones. Respecto de quienes se han centrado en los aspectos utópicos de la pieza –que son los que recuperaremos aquí– baste recordar a Mazon (1904), M. Croiset (1909), Norwood (1931, 241), Gelzer (1960, 259), Murray (1933, 136), Whitman (1964, 169), Dover (1972, 145), *inter alios*.

9 “*Las cigarras ciertamente cantan uno o dos meses sobre las ramas de higuera, pero los atenienses cantan sin cesar sobre los juicios toda la vida*”.

10 El camino, por cierto, constituye el elemento fundamental de toda construcción utópica; sobre las referencias a la ὁδός en este sentido, cf. Balzaretti (1997).

11 Cf. González de Tobia (1994) y Pozzi (1986).

voluntad de encontrar un lugar apartado de los asuntos jurídico-políticos (τόπον ἀπράγμονα, v. 44), un rechazo de la *philopragmosýne* que destaca a Atenas y una búsqueda de un espacio de ocio privado[12]. En un claro alejamiento de las instituciones áticas, ellos mismos se denominarán a sí mismos *antiheliastas* (ἀπηλιαστά, v. 110). A través del vuelo, que representa de alguna manera la libertad escapista, los dos ancianos procuran alcanzar el mundo de las aves, en el que –se nos afirma– no ocurre nada semejante a la litigiosidad ateniense: se trata de una comunidad gobernada por antiguos principios sagrados (θεσμοὺς ἀρχαίους, v. 331), establecida con base en la concordia (ἣν σὺ παρ᾽ ἐμὲ θέμενος ὁμόφρονας λόγους δικαίους / ἄδολος ὅσιος, vv. 631-632) y el respeto de los juramentos (ὅρκοι, v. 332)[13].

Sin embargo, la ubicación misma del lugar, entre dos universos distintos (μεταξύ, v. 551), nos sitúa frente a un espacio intermedio en donde se pone en juego una fusión de los extremos, y donde, en definitiva, nada es lo que parece ser al desvanecerse los límites establecidos. En la designación misma de la ciudad cuyos muros se alzan, *Nephelokokkygía*, quedará claro el interés aristofánico por la manipulación convencional de la palabra y por el problema de la imposición arbitraria y humana de los nombres propios (vv. 817-820):

Πεισέταιρος
τί δῆτ᾽ ὄνομ᾽ αὐτῇ θησόμεσθ᾽;
Ἔποψ
ἐντευθενὶ
ἐκ τῶν νεφελῶν καὶ τῶν μετεώρων χωρίων
χαῦνόν τι πάνυ.
Πεισέταιρος
βούλει Νεφελοκοκκυγίαν;
Ἔποψ
ἰοὺ ἰού:
καλόν γ᾽ ἀτεχνῶς <σὺ> καὶ μέγ᾽ ηὗρες τοὔνομα[14].

---

12 Rodríguez Adrados (1966, 374).

13 Así, se trata de una “rappresentazione affettuosamente idealizzata del mondo degli uccelli”, en clara oposición a “l’Atene dei profanatori, della spietata lotta tra fazioni, dell’egoistico interesse”, como indica Turato (1971-2: 120).

14 “*Pis:- ¿Y entonces qué nombre le vamos a poner?; Ter:- Uno de acá, de las nubes y de las regiones elevadas, algo muy aireado; Pis:- ¿Te gusta* Nephelokokkygía*?; Ter:- Yupi, yupi, encontraste un nombre realmente hermoso y grande*”.

El nombre de la πόλις, entonces, se construye a partir de dos términos que unen lo sutil y lo vacuo[15], aspectos característicos del mundo de lo irreal[16]. De lo incomprensible al vocabulario reconocido, la ciudad pretendida queda finalmente fundada desde un nombre convencionalmente aceptado (v. 820)[17]. Superponiendo el poder del discurso al de la acción, convirtiendo el dicho en hecho, la denominación acordada (τοὔνομα) hace surgir en escena los muros urbanos y alza los espacios públicos de la nueva comunidad organizada. El desplazamiento lingüístico ya se había generado también con la paulatina derivación, en los versos 180-184, del término πόλος en πόλις:

ὥσπερ εἴποι τις τόπος.
ὅτι δὲ πολεῖται τοῦτο καὶ διέρχεται
ἅπαντα διὰ τούτου, καλεῖται νῦν πόλος.
ἢν δ᾽ οἰκίσητε τοῦτο καὶ φάρξηθ᾽ ἅπαξ,
ἐκ τοῦ πόλου τούτου κεκλήσεται πόλις[18].

Las polaridades que la obra parece consagrar entre aves y atenienses se anulan, al punto que, cómicamente, el mundo natural es desplazado por la imposición del *nómos*[19]. En la flamante ciudad, las actividades llevadas a cabo por los pájaros y los ciudadanos se confunden, fenómeno que es incluso reflejado y sostenido, nuevamente, por el propio lenguaje: en los versos 1286-1289, el heraldo compara el vuelo de los pájaros con el de los atenienses y juega significativamente con el doble posible sentido entre los parónimos “ley” (νόμος) y “pastura” (νομός):

---

15 Da Costa Ramalho (1952, 85): “A cidade que a imaginação de Aristófanes constroi, tem por nome dois símbolos de ligereiza e inconsistencia: as «nuvens» onde a urbe asentaba os alicerces e, como ave epónima, e o «cuco» cuja leviandade e estupidez eram proverbiais entre os Gregos”.

16 Gigante (1948) destaca los motivos de la fundación de la nueva *pólis* en términos utópicos.

17 Konstan (1990).

18 “*Como quien en la tierra dice ‘el lugar’ porque polariza todo lo que se mueve y todo pasa por él, se llama ‘polo’, y una vez que ustedes lo colonicen y fortifiquen, se llamará ‘polis’ en lugar de ‘polo’*”.

19 “*Nomos* and *physis* provide the polarity which (…) frame the actual and metaphysical geography of the action. Theatrically they are visible as the gulf which separates city and country, the metaphorical distance between the unjust and meddlesome laws (*nomoi*) of the litigious Athenians and the natural grazing-grounds (*nomoi*) of honeysuckle and mint cropped by the cityless birds in their nomadic and pre-imperial days. And the thematic counterpart of these polarities is of course the conflict between *apragmosynē* and *polypragmosynē*; between the aggressive *pleonexia* and unimpeded *erōs* of imperial Athens and the idyllic contentment of archaic Attica (…) But again and again Aristophanes reveals these polarities only to narrow the gulf between them and finally annul it altogether” (Arrowsmith [1973, 157-8]).

πρῶτον μὲν εὐθὺς πάντες ἐξ εὐνῆς ἅμα
ἐπέτονθ᾽ ἕωθεν ὥσπερ ἡμεῖς ἐπὶ νόμον·
κἄπειτ᾽ ἂν ἅμα κατῆραν ἐς τὰ βιβλία,
εἶτ᾽ ἀπενέμοντ᾽ ἐνταῦθα τὰ ψηφίσματα[20].

Lo que antes era antítesis ahora es confusión. El espacio reservado a las actividades vinculadas con la naturaleza (observable a través de los verbos ἐπέτονθ', κατῆραν y ἐνέμοντ') es invadido por las alusiones al universo político-forense, como se percibe en los sustantivos νόμον, βιβλία y ψηφίσματα con los que se clausuran los tres versos consecutivos.

Con la creación de la ciudad, el espectador advierte progresivamente que Pisetero no tiene por objetivo (o al menos por único objetivo) huir de Atenas en busca de una comunidad ideal en estado natural, como parecen indicar sus palabras iniciales[21]; tal como sugiere la etimología de su propio nombre[22], a partir de su *lógos* comienzan a delinearse discursos persuasivos y engañosos que revelan sus propias ansias de poder y en los que pueden distinguirse las características propias de una situación cultural signada por la influencia de la sofística. En este sentido, la obra nos muestra cómo el lenguaje se eleva como un instrumento de poder, a tal punto que el propio Pisetero lo reconoce como medio de convencimiento y dominación: ὑπὸ γὰρ λόγων ὁ νοῦς τε μετεωρίζεται / ἐπαίρεταί τ᾽ ἄνθρωπος (vv. 1447-1448)[23]. Esta frase justifica la actuación oral de Pisetero como la búsqueda mediante la persuasión del ascenso en la escala de poder. Textualmente, la utilización concreta del léxico jurídico por parte del protagonista se manifiesta en la alusión a varios pilares del derecho ateniense que se superponen y complementan. Para mostrar este empleo, nos focalizaremos aquí, concretamente, en el

---

20 "*Primero, todos saltan de la cama cuando amanece y vuelan como nosotros hacia la ley, enseguida recalan en los anuncios y allí toman para sí los decretos*". Según Coscolla (1998, 62), este tratamiento del significante termina degradando la noción de *nómos* que introduce Aristófanes.

21 Murray (1933) nos menciona que se trata de un "play of escape". En todo caso, si lo interpretáramos así, no podemos menos que concluir que se produjo un fracaso del planteo, puesto de manifiesto por la configuración cultural trasladada por Pisetero y Evélpides desde Atenas a la nueva ciudad: "No true Greek could live without a city, even if he was returning to Nature" (Whitman [1964, 177]).

22 Recordemos que "Pisetero" toma por base el término *persuadir* en griego. Para la naturaleza etimológica del nombre del protagonista, ver Marzullo (1970, 182).

23 "*Por las palabras la mente se eleva y el hombre se levanta*". Respecto de la importancia del *lógos* a lo largo de la obra, especialmente en el juego que se construye en torno de las relaciones entre lenguaje articulado e inarticulado, ver nuestro trabajo (en prensa) en Buis (2009).

buen tratamiento de los padres como resultado de la imposición de una norma jurídica y en la transmisión hereditaria de bienes en la ciudad.

El desprecio inicial de Pisetero por las leyes y por el aparato burocrático de la justicia ateniense se contrapone a su actitud cuando una vez alzados los muros de *Nephelokokkygía* aparece el futuro parricida que resulta amante de las leyes naturales de las aves (vv. 1343a-1345):

οὐκ ἔστιν οὐδὲν τοῦ πέτεσθαι γλυκύτερον:
ὀρνιθομανῶ γὰρ καὶ πέτομαι καὶ βούλομαι
οἰκεῖν μεθ᾽ ὑμῶν κἀπιθυμῶ τῶν νόμων[24].

El protagonista le responde, a través de un interesante planteo, que las leyes de los pájaros (*nómoi*) son muchas. Nos enfrentamos con la pluralidad y subjetividad de las normas, que es lo que le va a permitir avanzar en sus objetivos políticos individuales (v. 1346)[25]: ποίων νόμων; πολλοὶ γὰρ ὀρνίθων νόμοι. Pisetero efectúa a través de estas referencias una operación de traslado del sistema normativo de Atenas al mundo de los pájaros, y su sentido pleno surge si analizamos sus alusiones a la luz de un pasaje previo que aparece en el texto acerca de las ventajas jurídicas del sistema de vida de las aves. En efecto, el corifeo había mencionado ya el principio de que las cosas que son deshonrosas (αἰσχρά) entre los atenienses y prohibidas por la ley (νόμῳ κρατούμενα) –como golpear al padre, por ejemplo–, resultaban todas correctas (καλά) entre los pájaros (vv. 755-756):

ὅσα γάρ ἐστιν ἐνθάδ᾽ αἰσχρὰ τῷ νόμῳ κρατούμενα,
ταῦτα πάντ᾽ ἐστὶν παρ᾽ ἡμῖν τοῖσιν ὄρνισιν καλά[26].

A continuación, se ejemplificaba la afirmación mediante una similar construcción sintáctica (vv. 757-758):

24 “*No hay nada más dulce que volar. Pues estoy loco por los pájaros, vuelo y quiero vivir con ustedes y deseo sus leyes*”.

25 “...the sophistic concept of legal relativism is most convenient, since it allows him to find support in the body of bird *nomoi* for any position he wishes to take” (Hubbard [1997, 35]).

26 “*Pues cuantas cosas son allí vergonzosas y prohibidas por la ley, esas cosas son todas correctas junto a nosotras las aves*”. Es problemático el participio κρατούμενα, que mantienen la mayor parte de las ediciones; sin destacar los argumentos convincentes de Dunbar (2005), Wilson (2007, 122-3) propone inteligentemente su posible reemplazo por πατούμενα.

εἰ γὰρ ἐνθάδ᾽ ἐστὶν αἰσχρὸν τὸν πατέρα τύπτειν νόμῳ,
τοῦτ᾽ ἐκεῖ καλὸν παρ᾽ ἡμῖν ἐστιν...[27]

En la escena del eventual parricida, sin embargo, Pisetero modificará su discurso luego de hablar de la valentía de quien se enfrenta al padre y rechaza al joven visitante alegando la existencia de una antigua ley (νόμος παλαιός, vv. 1353-1354) escrita en las tablillas de anuncios de las cigüeñas, que determina que cuando el padre cigüeño alimenta a los cigoñinos hasta que éstos puedan volar es luego deber (δεῖ, v. 1357) de los pichones alimentar a su padre. A diferencia de lo que propone el corifeo, Pisetero encuentra desde la premisa de la multiplicidad de normas la presencia de una ley asombrosamente paralela a la que existe en Atenas para castigar en forma indirecta el maltrato hacia los mayores.

Nos volvemos a encontrar con una alusión de Pisetero a las normas sobre padres e hijos cuando la embajada de los dioses, hacia el final de la obra, se acerca a *Nephelokokkygía*. Allí Poseidón le comenta a Heracles que, si Zeus muere luego de haberle entregado la soberanía a los pájaros, será pobre, por cuanto él es quien debería recibir todo el patrimonio que el padre de los dioses deje tras su muerte. Pisetero, escuchando este argumento, aprovecha la ocasión para mencionar de modo explícito (vv. 1661-3) una ley en materia sucesoria expresamente atribuida a Solón (...τὸν Σόλωνός σοι νόμον, v. 1660)[28], cuya funcionalidad radica en dar cuenta de la imposibilidad por parte de Heracles de constituirse en heredero de Zeus por tratarse de un hijo bastardo nacido de mujer extranjera[29]:

νόθῳ δὲ μὴ εἶναι ἀγχιστείαν παίδων ὄντων γνησίων· ἐὰν δὲ παῖδες μὴ ὦσι γνήσιοι, τοῖς ἐγγυτάτω γένους μετεῖναι τῶν χρημάτων[30].

Desde nuestra lectura, *Aves* se cierra con la consagración exitosa de los planes políticos de Pisetero, quien logra convertirse en el verdadero

27 “*Si pues allí es vergonzoso según la ley pegarle al padre, eso aquí junto a nosotros es correcto*”. Aquí podemos apreciar la idea sofística de la relatividad de las normas y del juego entre *phýsis* y *nómos*: para unos es de determinada manera, para otros no. Por lo demás, se superpone a esto una reflexión acerca de la variabilidad de los distintos *nómoi*.

28 Ver un examen de las distintas posturas sobre esta legislación en el minucioso trabajo de Gagliardi (2002).

29 Este juego jurídico toma por base la relación paterno-filial de Zeus y Heracles, que en el caso de la tragedia ha sido trabajada por Mikalson (1986).

30 *“Que el hijo bastardo no tenga derecho de parentesco de primer grado si hay hijos legítimos. Y si no existen hijos legítimos, que los parientes colaterales más próximos se repartan la herencia”.*

sucesor de Zeus. A poco que rastreamos el vocabulario que lo caracteriza, puede verse cómo el personaje pasa por varias etapas a lo largo de la obra, progresivamente consolidadas en el propio texto: de ser un "hombre engañoso" (vv. 451-452) se va transformando discursivamente en ἄρχων (v. 1123) para luego devenir τύραννος (v. 1708)[31]. Transformado en un déspota, Pisetero logra así alcanzar sus objetivos de poder a través de una utilización precisa del derecho hereditario ático. La nueva ciudad se alza como una verdadera contracara de la Atenas del público: lejos de ser el lugar ideal, *Nephelokokkygía* representa una distopía en la que el protagonista de la obra, como si fuera un monarca absoluto, resulta capaz de lograr desde la tiranía el brutal castigo de sus adversarios y de imponer, sofísticamente y de modo poco democrático, aquellas normas de derecho que le resultan convenientes para su interés individual.

## La ciudad antiutópica en *Asambleístas*: Praxágora y la litigiosidad de una Atenas (peligrosamente) femenina

Pasemos ahora a *Asambleístas*. Si bien se trata de una de las obras más tardías en la producción aristofánica (fue representada por primera vez posiblemente hacia el 392/1 a.C.), la obra presenta sin lugar a dudas un contenido altamente político[32]. Esta particularidad ya se manifiesta como evidente a partir de sus primeros versos, en los que descubrimos las peripecias de un grupo de mujeres, lideradas por la 'generala' (στρατηγός, vv. 246-247, 491, 500) Praxágora, que han decidido tomar por asalto la Asamblea y ejercer el poder en Atenas. Del universo doméstico al manejo de los asuntos estatales, este mundo invertido que se instala sobre el escenario con la creación de una "Gynaikopolis"[33] se sostiene un régimen político novedoso fundado en la instauración

31 Fernández (1994, 88).

32 Cabe aclarar, desde ya, que con esta afirmación no nos referimos a la presencia de sátira política e invectivas personales característica de las primeras comedias de Aristófanes –dado que el número de referencias a figuras prominentes o a eventos históricos en *Ecclesiazusae* es asombrosamente escaso–, sino a la permanente preocupación por trasladar a escena actividades cívicas y cuestiones públicas, como ha señalado Boccaccini (2000) al examinar la entrada del coro a escena. Saïd (1979, 49) sostiene que la obra logra consagrar la propia destrucción de los valores de la política. Creemos, por nuestra parte, que la propia voluntad autoral de jugar con la escenificación de una política anulada es, precisamente, una operación que reinstala, desde otros parámetros, la discusión democrática.

33 Tomamos la denominación de la ciudad, ausente en el texto original, de la propuesta de Sommerstein (2005b).

de un comunismo extremo[34]: de acuerdo con el plan concebido por la protagonista, las propiedades y el dinero pasarán de las manos privadas a la sociedad en su conjunto, y la monogamia será reemplazada por una nueva regulación sexual[35]. En términos del ejercicio de la justicia, la ausencia de conflictos prevista en esta utopía revolucionaria lleva a la decisión de anular los procesos judiciales (ἀλλ᾽ οὐδὲ δίκαι πρῶτον ἔσονται, v. 657) y a reutilizar los espacios de los tribunales como comedores públicos (τὰ δικαστήρια καὶ τὰς στοιὰς ἀνδρῶνας πάντα ποιήσω, v. 676[36]).

Pero, una vez más, el plan utópico –como en *Aves*– estará destinado al fracaso, como demuestra una de las escenas finales de la obra (vv. 938-1111), en la que un joven, Epígenes, es "abordado" por tres ancianas que se disputan su favor sexual[37]. Así, el pasaje traduce en la práctica dialógica las consecuencias concretas del sistema implementado, que ya Praxágora había expuesto (vv. 617-618[38]). Por lo pronto, revirtiendo la alegada ausencia de normas y de litigios, en escena se da lectura a un decreto (ψήφισμα, v. 1013) en que se fundan las nuevas obligaciones en materia sexual (vv. 1014-1020):

καὶ δή σοι λέγω.
**ἔδοξε** ταῖς γυναιξίν, ἢν ἀνὴρ νέος
νέας ἐπιθυμῇ, μὴ σποδεῖν αὐτὴν πρὶν ἂν
τὴν γραῦν προκρούσῃ πρῶτον: ἢν δὲ μὴ ʻθέλῃ
πρότερον προκρούειν ἀλλ᾽ ἐπιθυμῇ τῆς νέας,

---

34 Las utopías comunistas eran frecuentes en la mentalidad griega de la época, como se ha ocupado de demostrar Dawson (1992).

35 "In *Assembly-Women* (...) we watch the establishment of a revolutionary gynaecocracy, the acquisition of power by women. And that gender-inversion on the political level is the launch pad for two further and comically utopian revolutions: first, *economic* communism (…); secondly, *sexual* communism" (Halliwell [1998, 147-8]). En términos semejantes, cf. MacDowell (1995, 320).

36 El aspecto utópico de esta comedia ha sido examinado por Zeitlin (1999) y Seoane (1998-9). Ruffell (2006) se ha dedicado a examinar el problema de la utopía en la comediografía tardía de Aristófanes.

37 Sobre esta escena en general y sus principales características en términos del ritual de subversión que plantea la obra, ver Halliwell (2002).

38 En efecto, el plan de las mujeres se muestra extremadamente coherente a lo largo de la obra: el v. 1015 que inicia la descripción del decreto por parte de la anciana parafrasea con cuidado el v. 618 pronunciado por la protagonista. A la manera de los oradores que apelaban en sus alegatos a normas jurídicas vigentes, se trata de un pasaje perfecto del plan teórico a la cita de la ley en un caso concreto. Ello explica la importancia otorgada a la escena, que –sin ser central para el argumento– ocupa sin embargo casi un quinto del total de versos de la obra (cf. De Luca [2005, 99]).

ταῖς πρεσβυτέραις γυναιξὶν ἔστω τὸν νέον
ἕλκειν ἀνατεὶ λαβομένας τοῦ παττάλου[39].

Parece claro que, en esta parodia legal, la estrategia literaria que une el universo del derecho y el ámbito estrictamente amoroso traduce la disolución de los límites que distinguen, como entidades aisladas e inconexas, el mundo privado del sexo y el universo público de la justicia[40]. El proyecto revolucionario femenino, que se cuela hasta un final calamitoso, responde a una conversión y anulación del mecanismo de la utopía[41] que se percibe bien desde un examen de lo jurídico.

Así, el episodio de *Asambleístas* en que las viejas exigen prioridad para acostarse con el muchacho (y se pelean por ello) muestra en la práctica las consecuencias tragicómicas del nuevo régimen impuesto por las mujeres en la Asamblea: el enfrentamiento de las ancianas por tener sexo con Epígenes conducirá a una fundamentación de sus derechos basada en la legislación vigente y conformará en sus argumentos prácticos un verdadero ejemplo de oratoria forense –muy alejado de las pretensiones originales de Praxágora– en el que los personajes femeninos conectan la retórica política con la persuasión erótica[42]. De manera semejante a lo que ocurría en *Aves*, aquí la utopía original –signada también, inicialmente, por la anulación del mundo jurídico– se ve desarticulada por la imposición de una realidad en la que el derecho se torna indispensable[43]. Aristófanes se basa en un recurso altamente efectivo para reforzar, desde una complejidad de niveles, los alcances extremos de la trasgresión cómica y la potencialidad humorística que la obra concede al derecho vigente en lo que, una vez más, resulta una verdadera antiutopía.

---

39 "*Y ciertamente te lo digo: las mujeres han resuelto que, en caso de que un varón joven deseara a una joven, no se la mueva antes de haberse primero tirado a una vieja. Y en caso de que no quisiera tirársela primero, pero que deseara a la joven, que sea posible para las mujeres ancianas arrastrarlo impunemente luego de tomarlo de la clavija*". Nos hemos ocupado de analizar el texto del decreto, especialmente en cuanto a la parodia judicial, en Buis (2007, 90-92).

40 De acuerdo con Foley (1982, 20), a lo largo de la obra, en la práctica de las mujeres se cruza lo privado y lo público, de modo que las regulaciones del *oikos* se extienden a la *polis*. En igual sentido se orientan los trabajos de Auger (1997) y Andò (2004). De modo semejante, Saxonhouse (1980, 76) explica que "Aristophanes in the *Ecclesiazusae* allows women to create their own utopia, but he portrays their utopia as the expansion of the private world of sensual pleasures into the public world of the city".

41 Auger (1979).

42 Cf. Rothwell (1990).

43 Sobre las formas de la antiutopía en el registro literario, ver Fortunati (1989).

## ¿Una utopía inesperada en *Paz*? Trigeo y las virtudes de un Olimpo anómico

Pasemos, por último, al caso de la comedia *Paz* (representada por primera vez en las Grandes Dionisias del 421 a.C.), que tradicionalmente no ha sido vista como una obra utópica por la crítica. En ella, no obstante, veremos cómo el comediógrafo procura crear un mundo lejano en el que el protagonista se distancia físicamente del universo real para recuperar a *Eiréne*, personificada y corporizada en una estatua, que se encontraba atrapada en una caverna.

Sujeto a un vaivén permanente entre la situación del presente y un dudoso estatus futuro en el que la guerra se interrumpe, en *Paz* se ve un juego dicotómico que recorre la trama desde sus escenas iniciales: el enfrentamiento entre un mundo humano real perfectible y un universo divino más próximo a la idealidad que a los patrones atenienses de institucionalización social. La pieza consigue recurrir –a partir de la puesta en escena de un desplazamiento físico– a una suerte de traslado en la imposición del imaginario legal, elaborando una estrategia hasta el momento inédita de apropiación humorística del material literario que proporciona el derecho: Trigeo no puede llevar consigo las leyes atenienses en esa movilidad espacial a la que su viaje al Olimpo lo obliga, lo que implica por lo tanto la necesidad de un deslizamiento también de las tácticas de convencimiento del héroe cómico dentro del mundo divino, ajeno al orden humano.

En efecto, al hacer que su protagonista 'derogue' el derecho y manipule su ausencia mediante la creación de un plano naturalmente contrapuesto a la tradicional litigiosidad ateniense, el autor explota las consecuencias de la falta de regulaciones e indirectamente atribuye a ese modo de vida litigioso habitual. Cuando, montado en un escarabajo gigante para rescatar a la Paz, Trigeo arriba al Olimpo ya hacia el final del prólogo de la obra, se ponen en contacto el mundo de los mortales y el ámbito de los dioses. Este desplazamiento físico encuentra un correlato interesante en el plano de las referencias jurídicas, dado que el acceso a una dimensión mítica implica un abandono de las reglas tradicionalmente vigentes en la realidad extraescénica de Atenas.

El sirviente aclara en su un principio (vv. 54-55) que su amo Trigeo –un campesino aparentemente típico–[44] sufre de una locura particular (ó

44 Como hemos visto, el origen campesino es una característica de muchos protagonistas aristofánicos, como ocurre con Diceópolis, Estrepsíades o Crémilo. Carrière (1979) explicaba este hecho por los orígenes rurales de la comedia como género.

δεσπότης μου μαίνεται καινὸν τρόπον, v. 54[45]) distinta de aquella que aqueja a los espectadores de la obra (οὐχ ὅνπερ ὑμεῖς, ἀλλ᾽ ἕτερον καινὸν πάνυ, v. 55[46]). En la insistencia acerca del carácter *novedoso* de la enfermedad,[47] no es difícil interpretar una contraposición con la pasión enfermiza por los tribunales escenificada el año anterior en *Avispas*[48]. En un cambio rotundo respecto de aquella comedia, centrada en la exageración del universo judicial, en *Paz* ahora Trigeo se coloca voluntariamente lejos del derecho vigente en la *pólis*, a tal punto que su discurso constituye una apelación permanente al panhelenismo (vv. 59, 93, 105-108, 292-298, 302, 406-413, 435-436, 866, 995-996, 1320-1328), que –por su propia naturaleza– requiere apartarse de un sistema jurídico específico para abrir las puertas a una noción amplia de justicia que excede lo meramente legal. Retomando la idea de novedad, el protagonista reconoce ahora que su plan, a favor de todos los griegos, resulta *original* y atrevido (vv. 93-94):

ὑπὲρ Ἑλλήνων πάντων πέτομαι
τόλμημα νέον παλαμησάμενος[49].

En el transcurso del ascenso, Trigeo vislumbra la ciudad desde lo alto y manifiesta un último contacto con la Atenas de los espectadores antes de la llegada a la puerta de Zeus. En el punto más alto del vuelo se queja de que el escarabajo defeca sobre el Pireo (vv. 164-165) e inmediatamente se imagina que, en caso de caerse, Quíos habría de pagar un resarcimiento monetario por su muerte (vv. 169-172):

ὡς ἤν τι πεσὼν
ἐνθένδε πάθω, τοὐμοῦ θανάτου

45 “*Mi amo sufre de un tipo de locura nuevo*”.

46 “*No la que sufren ustedes, sino otra, muy nueva*”.

47 En el v. 65, también se dice que la empresa de Trigeo constituye un παράδειγμα τῶν μανιῶν.

48 En su comentario al verso, Olson (1998, 78-79, s.v.) sostiene que la referencia a esta locura no está relacionada de modo directo con la pasión dicástica de *Avispas*, porque en aquella obra la dolencia de Filocleón era definida como νόσος (v. 71) en vez de como μανία (sin embargo, cf. v. 744). Pero la vinculación de ambas comedias es tan estrecha (y no sólo en términos de cercanía cronológica sino, de alguna manera, en la continuidad temática) que resulta difícil no concebir en esta alusión un juego expreso con el precedente de la obra anterior. Cf. Russo (1994 [1962], 133). La manía o enfermedad del héroe cómico es un motivo habitual; Pisetero en *Aves* también se describe como presa de ella (μαινόμενος, v. 426). Cf. Camerotto (2006-7, 270).

49 “*Vuelo por todos los griegos, habiendo planeado un atrevimiento novedoso*”.

πέντε τάλανθ᾽ ἡ πόλις ἡ Χίων
διὰ τὸν σὸν πρωκτὸν ὀφλήσει[50].

La alusión a una ley local que establecía que, si un ciudadano era muerto en el territorio de alguna de las *póleis* pertenecientes al imperio ateniense, dicha ciudad debía abonar la suma de cinco talentos[51], es significativa por cuanto muestra que Trigeo empieza pensando en términos jurídicos. Pero esta es la última alusión a la realidad litigiosa de los atenienses antes del arribo a la morada de los dioses. Ya desde el propio inicio del diálogo con Hermes, el propio Trigeo resultará capaz de adaptarse a las nuevas circunstancias con destreza: entre las características que escoge para darse a conocer, se encuentra la de ser un hábil viñador, y se preocupa por revelar rápidamente que no es ni un delator ni un amante de los procesos, como el dios podría pensar tratándose de un ateniense (vv. 190-191):

Τρυγαῖος Ἀθμονεύς, ἀμπελουργὸς δεξιός,
οὐ συκοφάντης οὐδ᾽ ἐραστὴς πραγμάτων[52].

Al ofrecer una descripción sucinta del plan que lo ha conducido hasta allí (vv. 292-295), el protagonista insiste en su alejamiento del sistema jurídico:

νῦν ἐστιν ἡμῖν ὦνδρες Ἕλληνες, καλὸν
ἀπαλλαγεῖσι πραγμάτων τε καὶ μαχῶν
ἐξελκύσαι τὴν πᾶσιν Εἰρήνην φίλην,
πρὶν ἕτερον αὖ δοίδυκα κωλῦσαί τινα[53].

La paz, nos enseña la obra, necesariamente se concibe como contrapuesta a los asuntos forenses y próxima a un mundo fértil desprovisto de cultura, en el cual se destacan las comidas, el sexo y los placeres de la tranquilidad rural[54]; se trata del retorno a una verdadera edad mítica[55].

---

50 "*Porque si, al caerme de acá, sufro algo, la ciudad de Quíos va a tener que pagar una multa de cinco talentos por mi muerte, a causa de tu culo*".

51 Cf. *IG* I³ 19.7-13.

52 "*Soy Trigeo de Atmono, un hábil viñador, no un sicofanta ni un amante de los asuntos jurídicos*".

53 "*Ahora es bello para ustedes, varones griegos, liberarse de los asuntos jurídicos y de las batallas y retirar a la Paz, querida para todos, antes de que alguna otra mano de mortero lo impida*".

54 Al analizar la construcción de la paz en *Lisístrata*, Dillon (1987) compara los distintos procedimientos y técnicas cómicas y concluye que *Acarnienses* y *Paz* presentan un concepto ligado al mundo natural y no estrictamente vinculado con una noción referida al mundo humano. La obra muestra, en particular, que cuando se recobre la Paz, se vivirá en una suerte de *locus amoenus* (cf. vv. 571-581).

55 "…l'impresa del protagonista consiste nel ritorno ad una situazione 'anteriore' che nega la realtà effettiva descritta all'inizio della commedia (stato di guerra, presenza di demagoghi

El retorno de Trigeo a Atenas tras su despedida de Hermes en el verso 720 refuerza este regreso feliz a una Atenas ya sin litigios. El cierre de la obra, una vez eliminados los políticos de la esfera pública (como sucede con Hipérbolo), consiste en una invitación para que los dioses concedan riqueza a los griegos, junto con cebada, vino, higos y mujeres maduras (vv. 1322-1327):

κἀπευξαμένους τοῖσι θεοῖσιν
διδόναι πλοῦτον τοῖς Ἕλλησιν,
κριθάς τε ποιεῖν ἡμᾶς πολλὰς
πάντας ὁμοίως οἶνόν τε πολύν,
σῦκά τε τρώγειν,
τάς τε γυναῖκας τίκτειν ἡμῖν…[56]

El matrimonio último con Opora se consuma en una celebración típica de la comedia antigua; en ese festejo, por cierto, una de las últimas reflexiones de Trigeo permite comprender el papel del derecho (y su significativa ausencia) en el marco de la obra. En los versos 1344-1346, dice que vivirán bien, no teniendo 'asuntos' (οὐ πράγματ᾽ ἔχοντες) sino degustando higos (συκολογοῦντες[57]).

El final de la obra muestra, en definitiva, las ventajas de un universo natural, alejado de las controversias y –por lo tanto- sin necesidad de institucionalización político-jurídica. El beneplácito que aporta este nuevo orden de cosas, ahora sí claramente utópico, permite pensar en la construcción literaria de *Paz*: en efecto, ya la utopía no consiste, dentro de la propuesta cómica, en la mera ausencia de la guerra, en una revolución femenina o en la creación de una nueva ciudad distinta de Atenas. La verdadera utopía que plantea Aristófanes aquí residiría más bien en la atrayente fantasía que implica la ausencia del orden jurídico,

---

e sicofanti) e che si presenta come una situazione di concordia e di felicità, talvolta con tratti che la avvicinano alla mitica età dell'oro" (Cassio [1985, 29]).

56 "*Y habiendo pedido a los dioses que nos dieran riquezas a los griegos, y que nosotros todos hagamos mucha cebada e igualmente mucho vino, que comamos higos, que las mujeres nos den hijos…*".

57 Se trata, creemos, de un último juego verbal: ya no es cuestión de συκοφανεῖν, como había quedado claro a partir del rechazo por hacer referencia a los delatores (vv. 191, 651), sino de συκολογεῖν. Alejado de la praxis judicial, el verboide sugiere –significativamente– que sólo queda volver a los orígenes (del tiempo mítico y de la etimología) para disfrutar de los higos que proporciona la paz en el campo, concebido como un ambiente liberado de conflictos. Se advierte desde el propio léxico que la ausencia de asuntos (οὐ πράγματ᾽ ἔχοντες), en definitiva, es aquí la realización final exitosa de lo que en *Aves* será un fracaso: aquella búsqueda (conscientemente) infructuosa del τόπον ἀπράγμονα (v. 44).

orden del que –los espectadores lo saben– en rigor de verdad resultará imposible deshacerse.

## Conclusiones

En términos jurídicos, no es ocioso recordar que las comedias aristofánicas que están ambientadas en un espacio dramático que los espectadores podían asimilar con Atenas (esto es, *Acarnienses, Caballeros, Nubes* o *Avispas*, para mencionar la producción temprana de Aristófanes) focalizan principalmente sus argumentos en la hiperbolización del derecho: ubicados donde están los personajes, no resulta descabellado que Aristófanes haya explotado el carácter litigioso que resulta inherente a la *pólis*.

Ante esto, si se nos permite empezar por el final para desandar el camino (la *odós* propia de la utopía), el caso de *Paz* es significativo, precisamente, porque consagra una poética del derecho contrapuesta. Allí el eje de la acción está dado por el apartamiento de la ciudad y, por lo tanto, por un alejamiento intencional del universo jurídico en el Olimpo. En efecto, en la medida en que *Paz* remite de manera permanente a la imagen de un mundo utópico, pacífico y natural, el derecho (connotado negativamente en tanto mecanismo de institucionalización del presente bélico) debe ser desplazado.

En términos más genéricos, esta advertencia nos permite postular que el derecho puede constituirse en un elemento determinante a la hora de evaluar el carácter utópico de una obra[58]. Así, si la historia de la literatura nos muestra una serie de ejemplos de textos utópicos, caracterizados por la búsqueda de la creación de un no-lugar, opuesto a la ciudad que se vive cotidianamente y a sus problemas, lo cierto es que en esos contextos

---

58 Desde ya, es un elemento que puede sumarse a las pautas genéricas identificatorias ya reconocidas para dar cuenta de la existencia de una utopía. Para poner un ejemplo referido a la comedia antigua, un autor como Zimmermann (1991, 57-58) sostiene que las utopías presentan ciertas características peculiares en lo referido al contenido y otras vinculadas con la forma. Entre las primeras, por caso, se encuentran la presencia de un estado que funciona correctamente, un elemento de *eudaimonía* que se traduce en un sentimiento de felicidad compartido, la pertenencia a una esfera irreal (elemento fantástico) y la concepción de un modelo crítico alternativo a la realidad (elemento crítico); entre las segundas, por su parte, hallamos una ubicación signada por un lugar alejado (elemento ambiental), tal vez en otra época (elemento temporal), introducido generalmente a partir de un viaje. La ausencia del derecho podría ser incorporada, según nuestra opinión, entre las particularidades de contenido.

ficticios no ha de haber sistema jurídico. Sin conflicto, no hay necesidad de leyes que se impongan para llegar a soluciones.

Si esto es así, los casos de *Aves* o de *Asambleístas* –leídos desde una aproximación jurídica– no resultan una verdadera utopía, sino más bien una suerte de *distopía* o de *antiutopía*[59]. En ambos supuestos se brindan los elementos requeridos, originariamente, para que el público imagine un planteo utópico, pero rápidamente se desintegran.

En *Aves*, a medida que la acción dramática avanza, se percibe que la intencionalidad de Pisetero es muy distinta de la inicialmente expuesta. No se trata de un entorno desprovisto de política, sino todo lo contrario: convertido en líder de los pájaros, el protagonista no se aparta del derecho (como ocurre con Trigeo) sino que, por el contrario, recurre a su manejo jurídico para consolidar un control sobre el resto.

En el caso de *Asambleístas*, el comunismo que plantea la protagonista también se basa, en un comienzo, en la instauración de un espacio que se contrapone al de Atenas (aunque físicamente sea el mismo) y que se propone, de entrada, anular el sistema jurídico. Pero el plan de Praxágora termina desembocando cómicamente, en cambio, en una antiutopía en la que el lugar nunca deja de ser Atenas. En el espacio público de la *pólis* se sigue consagrando (incluso de modo exacerbado) una juridicidad patente, como se pone al descubierto en el decreto sexual aprobado por las mujeres en la *Ekklesía* y en el consecuente pleito de las ancianas.

En el fondo, *Aves* y *Asambleístas* (las comedias claramente identificadas por los filólogos como "utópicas") no resultan ser para nosotros, en realidad, piezas fundadas en el utopismo, aunque su argumento se origine quizás con un planteo que se sostiene sobre una voluntad de rechazo jurídico-institucional. Si en *Paz* el festejo final traduce, en la ausencia del

---

59 Finalmente, digamos que varios conceptos referidos a la utopía son descriptos por Konstan (1995, 33 *et seq.*) cuando, al hablar de *Aves*, estudia en la comedia aristofánica la confluencia de nociones como *anomia, antinomia, eunomia* y *megalonomia*. En sus propios términos, "a utopian society may be defined by absolute negation, that is, as having no rules or *nomoi* at all". Esta falta de normas es lo que se denomina *anomia*, y se distingue claramente del resto de los supuestos enumerados. Si bien nos parece interesante el planteo, lo cierto es que, creemos, resulta insuficiente para nuestros objetivos. Esto porque aquello que es relevante en la identificación de los usos y abusos del derecho no se limita a la identificación de una falta o una sobreabundancia de leyes, dado que, como dijimos, el recurso cómico del derecho excede con creces la manipulación de la normativa estricta. Es por ello que, en lugar de una clasificación basada en el volumen o la calidad de las disposiciones consagradas o vigentes en un caso o en otro, preferimos postular más bien las variadas estrategias cómicas que subyacen a las operaciones poéticas puestas en juego por Aristófanes a la hora de diseñar sus argumentos. Por ello, por ejemplo, nos parece más adecuado hablar de "hiperbolización", en tanto operación consciente del autor, que referirnos a una *megalonomia* (que sólo constata una sobreabundancia legislativa).

derecho, un momento de distensión que toda la obra construye progresivamente, en *Aves* y *Asambleístas* el juego cómico conduce a un planteo literario en que la lógica compositiva de la trama, precisamente, está invertida, porque desembocan en ciudades litigiosas y conflictivas.

Se trate de utopías como en *Paz*, de distopías como en *Aves* o de antiutopías como en *Asambleístas*, concluyamos que la comedia como género parece responder siempre a una manipulación del sustrato jurídico. En tiempos de tensiones sociales y disturbios, la creación de otros *tópoi* comunitarios supondrá, en definitiva, una preocupación constante por la búsqueda de una ciudad pacificada y la pretensión (oculta bajo la risa) de un Estado regido bajo el imperio más justo de la ley.[60]

## Bibliografía

### *Ediciones*

Coulon, V. (1924). (ed.) *Aristophane*: *Les Guêpes. La Paix.* Tome II. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris.

Coulon, V. (1954). (ed.) *Aristophane*: *L'Assemblée des Femmes. Ploutos.* Tome V. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele.

Coulon, V. (1977[8]). *Aristophane*: *Les Oiseaux. Lysistrata.* Tome III. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele, Paris, 1928.

Dunbar, N. (1995). (ed.) *Aristophanes´ Birds.* Oxford.

Olson, S.D. (1998). (ed.) *Aristophanes Peace*, Edited with Introduction and Commentary by S. Douglas Olson, Oxford.

Platnauer, M. (1964). (ed.) *Aristophanes Peace*, Edited with Introduction and Commentary by M. Platnauer, Oxford.

Rogers, B.B. (1924). *Aristophanes. The Peace. The Birds. The Frogs.* With the English Translation of B. Bickley Rogers, Vol. 2, Cambridge (MA) & London.

Sommerstein, A.H. (1987). (ed.) *The Comedies of Aristophanes, vol. 6. Birds*. Edited with translation and notes by Alan H. Sommerstein, Warminster.

Sommerstein, A.H. (1990[2]). (ed.) *The Comedies of Aristophanes, vol 5. Peace*. Edited with translation and notes by Alan H. Sommerstein, Warminster, 1985.

Sommerstein, A.H. (1998). (ed.) *The Comedies of Aristophanes, vol. 10. Ecclesiazusae*. Edited with translation and notes by Alan H. Sommerstein, Warminster.

60 Vaya un especial agradecimiento al Lic. Hernán Martignone por sus interesantes comentarios e ideas al presente trabajo.

Ussher, R.G. (1973). (ed.) *Aristophanes Ecclesiazusae,* Oxford.

Vetta, M. (1989). (ed.) *Le donne all'assemblea*, traduzione de Del Corno, Milano.

Zanetto, G. (1987). (ed.) *Aristofane. Gli Uccelli*. Introduzione e traduzione de D. Del Corno, Milano.

## *Bibliografía secundaria*

Andò, V. (2004). "Saperi femminili in un mondo alla rovescia: le donne in *Lisistrata* e *Ecclesiazuse*", *Dioniso* 3, 90-107.

Arrowsmith, W. (1973). "Aristophanes' *Birds*: The Fantasy Politics of Eros", *Arion,* n.s., 1, 119-167.

Auger, D. (1979). "Le théâtre d'Aristophane: le mythe, l'utopie et les femmes", *Cahiers de Fontenay* 17 (Aristophane, les femmes et la cite), 71-97.

Auger, D. (1997). "Figures et représentation de la cité et du politique sur la scène d'Aristophane", en Thiercy, P. y Menu, M. (eds.) *Aristophane: la langue, la scène, la cité* (Actes du colloque de Toulouse, 17-19 mars 1994), Bari, 361-377.

Balzaretti, L.R. (1997). "ΟΔΟΣ como metáfora de la utopía en el Prólogo de *Las Aves* de Aristófanes", *Actas de las VIII Jornadas de Estudios Clásicos de la UCA,* 28-30 junio 1995, Buenos Aires, 17-24.

Bertelli, L. (1983). "L'utopia sulla scena: Aristofane e la parodia della città", *Civiltà Classica e Cristiana* IV (2), 215-261.

Bertelli, L. (1991). "L'utopia", en Cambiano, G., L. Canfora y D. Lanza (edd.) *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I: *La produzione e la circolazione del testo* (Tomo I: *La polis*), Roma, 493-524.

Bertelli, L. (1993). "Genesi e vicenda dell'utopia greca", en Baldini, A. E. & A. Colombo (eds.) *Utopia e distopia* (Nuova Biblioteca Dedalo, 144), Bari, 221-252.

Boccaccini, C. (2000). "Osservazioni drammaturgiche alle «Ecclesiazuse» di Aristofane (vv. 285-288)", *AUFL* N.S. 1, 27-41.

Buis, E.J. (2007) "Del lecho al juzgado, del sexo al derecho: un juego de palabras significativo en *Asambleístas* de Aristófanes", *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico* 10, 85-112.

Buis, E.J. (en prensa) "Tereo y las metamorfosis del lenguaje articulado en *Aves* de Aristófanes: destrezas lingüísticas para una colonización cómica", en Steinberg, M. E. y Cavallero, P.A. (eds.) Philologiae Flores*: Estudios en homenaje a Amalia S. Nocito*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Camerotto, A. (2006-7). "Come diventare un eroe: le vertù e le imprese di Trygaios Athmoneus", *Incontri triestini di filologia classica* 6, 257-87.

Carrière, J.C. (1979). *Le carnaval et la politique. Une introduction à la Comédie grecque, suivre d'un choix de fragments*, Paris.

Carsana, C., Cioccolo, S. y Schettino, M. (2006). "Pensiero utopico e prassi

politica nel mondo antico", *Utopia and Utopianism* 1, 9-45.

Cassio, A.C. (1985). *Commedia e partecipazione. La* Pace *di Aristofane*, Napoli.

Coscolla, M.J. (1998). "*Themis* versus *Dike* en Aristófanes", *Argos,* 22, 51-68.

Croiset, M. (1909). *Aristophanes and the Political Parties at Athens*, London.

Da Costa Ramalho, A. (1952). *'Diplà onómata' no estilo de Aristófanes,* Coimbra.

Dawson, D. ( 1992). *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought,* New York.

De Luca, K.M. (2005). *Aristophanes' Male and Female Revolutions. A Reading of Aristophanes'* Knights *and* Assemblywomen, Lanham.

Del Corno, D. (2004). "La contestazione dell'utopia: Aristofane e la nuova politica", en Uglione, R. a cura di) *Intellettuali e potere nel mondo antico*, Alessandria, 33-40.

Dillon, M. (1987). "The Lysistrata as a Post-Deceleian Peace Play", *TAPhA* 117, 97-104.

Dobrov, G.W. (1998). (ed.) *The City as Comedy: Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill.

Dover, K.J. (1972). *Aristophanic Comedy*, Berkeley & Los Angeles.

Farioli, M. (2001). *Mundus alter. Utopie e distopie nella commedia greca antica*, Milano.

Ferguson, J. (1975). *Utopias of the Classical World*, Ithaca & New York.

Fernández, C.N. (1994). "Una lectura de los objetos teatrales en *Aves* de Aristófanes", *Synthesis,* 1, 75-92.

**Foley, H.P. (1982). "The 'Female Intruder' Reconsidered: Women in Aristophanes'** *Lysistrata* **and** *Ecclesiazusae", Classical Philology* 77 (1), 1-21.

Fortunati, V. (1989). "Le forme letterarie dell'anti-utopia", en Fortunati, V. y Zucchini, G. (a cura di) *Paese di cucagna e mondi alla rovescia*, Firenze: Alinea, 37-48.

Gagliardi, L. (2002). "Per un' interpretazione della legge di Solone in materia succesoria", *Dike. Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico* 5, 5-59.

Gelzer, T. (1960). *Der epirrhematische Agon bei Aristophanes. Untersuchungen zur Struktur der Attischen alten Komödie*, München.

Giangrande, L. (1976-77) "Les utopies grecques", *Revue des Études Anciennes* 78-79, 120-128.

Gigante, M. (1948). "La città dei giusti e gli «Uccelli» di Aristofane", *Dioniso,* N.S. 11, 1, 17-25.

González de Tobia, A.M. (1994). "Composición de espacios para una utopía en *Aves* de Aristófanes", *Synthesis* 1, 93-113.

Halliwell, S. (1998). *Aristophanes' Birds, Lysistrata, Assembly-Women, Wealth,* Translated with an Introduction and Notes by S. Halliwell, Oxford.

Halliwell, S. (2002). "Aristophanic Sex: The Erotics of Shamelessness", en Nussbaum, M.C. y Sihvola, J. (eds.) *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago, 120-142.

Hubbard, T.K. (1997). "Utopianism and the Sophistic City in Aristophanes", en

Dobrov, G.W. (ed.) *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama*, Chapel Hill & London, 23-50.

Hunzinger-Carbillet, C. (2002). «Boire en utopie : du Pays de Cocagne comique aux utopies hellénistiques», en Jouanna, J., Villard, L. y Béguin, D. (eds.) *Vin et santé en Grèce ancienne*. Actes du colloque organisé à l'Université de Rouen et à Paris (BCH Suppl. 40), Athènes, 23-44.

Konstan, D. (1990). "A City in the Air: Aristophanes' *Birds*", *Arethusa* 23, 183-207.

Konstan, D. (1997) "The Greek Polis and Its Negations: Versions of Utopia in Aristophanes' *Birds*", en Dobrov, G.W. (ed.) *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama,* Chapel Hill & London, 3-22.

Lauriola, R. (2009). "The Greeks and the Utopia: An Overview through Ancient Greek Literature", *Revista Espaço Acadêmica* 97, 109-124.

López Eire, A. (1984). "Comedia política y utopía", *CIF* 10; 137-174.

MacDowell, D.M. (1995). *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford.

Marzullo, B. (1970). "L' interlocuzione negli 'Uccelli' di Aristofane", *Philologus* 114, 181-194.

Mastromarco, G. (1997). "La *Lisistrata* di Aristofane: emanzipazione femminile, società fallocratica e utopia comica", en López Eire, A. (ed.) *Sociedad, política y literatura. Comedia griega antigua. Actas del I Congreso Internacional, Salamanca, noviembre 1996*, Salamanca, 103-116.

Mazon, P. (1904). *Essai sur la composition des comédies d'Aristophane*, Paris.

Mikalson, J. D. (1986). "Zeus the Father and Heracles the Son in Tragedy", *TAPhA,* 116, 89-98.

Murray, G. (1933). *Aristophanes: a Study*, Oxford.

Norwood, G. (1931). *Greek Comedy*, London.

Pellegrino, M. (2000). *Utopie e immagine gastronomiche nei frammenti dell'*Archaia, Bologna.

Pozzi, D.C. (1986). "The Pastoral Ideal in *The Birds* of Aristophanes", *CJ* 81 (2), 119-129.

Rodríguez Adrados, F.J. (1966). *Ilustración y Política en la Grecia Clásica,* Madrid.

Rothwell, K.S. (1990). *Politics and Persuasion in Aristophanes'* Ecclesiazusae (Suppl. Mnemosyne, Bibliotheca Classica Batava 111), Leiden y New York.

Ruffell, I. (2000). "The World Turned Upside Down: Utopia and Utopianism in the Fragments of Old Comedy", en Harvey, D. y Wilkins, J. (eds.) *The Rivals of Aristophanes. Studies in Athenian Old Comedy*, London, 473-506.

Ruffell, I. (2006). "A little ironic, don't you think? Utopian criticism and the problem of Aristophanes' late plays", en Kozak, L. y Rich, J. (eds.) *Playing Around Aristophanes. Essays in celebration of the completion of the edition of the Comedies of Aristophanes by Alan Sommerstein*, Oxford y Cambridge; 65-104.

Russo, C.F. (1994). *Aristophanes. An Author for the Stage,* London & New York (Edición original: *Aristofane autore di teatro*, Firenze, 1962)

Ruyer, R. (1988). «Les utopies dans l'antiquité», en *L'utopie et les utopies,* Brionne, 129-145.

Saïd, S. (1979). "L'Assemblée des Femmes: les femmes, l'économie et la politique", en *Aristophane, les femmes et la cité* (Les Cahiers de Fontenay, 17), Fontenay aux Roses, 33-69.

Saïd, S. (2000). «La campagne d'Aristophane», *Pallas* 54, 191-206.

Saxonhouse, A. (1980). "Men, Women, War, and Politics. Family and Polis in Aristophanes and Euripides", *Political Theory* 81, 65-81.

Schwinge, E.-R. (1977). "Aristophanes und die Utopie", *WJA* 3, 43-67.

Seoane, M. (1998-99). "La utopía en *Lisístrata* y *La Asamblea de las Mujeres* de Aristófanes", *AFC* 16-17, 1998-99.

Slater, N.W. (1997). "Performing the City in *Birds*", en Dobrov, G. W. (ed.) *The City as Comedy. Society and Representation in Athenian Drama,* Chapel Hill & London, 75-94.

Sommerstein, A.H. (2005a). "An alternative democracy or an alternative to democracy in Aristophanic comedy", en Bultrighini, U. (ed.) *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco* (Atti del Convegno Internazionale di Studi, Chieti, 9-11 aprile 2003), Alessandria, 195-207.

Sommerstein, A.H. (2005b). "*Nephelokokkygia* and *Gynaikopolis*: Aristophanes' Dream Cities", en Hansen, M.H. (ed.) *The Imaginary Polis* (Acts of the Copenhagen Polis Centre, Vol. 7, Symposium, January 7-10, 2004), Copenhagen, 73-99.

Trousson, R. (1979). *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles.

Turato, F. (1971-2). "Le leggi non scritte negli 'Uccelli' di Aristofane", *Atti e Memorie dell' Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti* 84 (3), 113-143.

Whitman, C.H. (1964). *Aristophanes and the Comic Hero*, Cambridge (MA).

Wilson, N.G. (2007). *Aristophanea. Studies on the Text of Aristophanes*, Oxford.

Zannini Quirini, B. (1987). *Nephelokokkygia: la prospettiva mitica degli* Uccelli *di Aristofane,* Roma.

Zeitlin, F. (1999). "Utopia and Myth in Aristophanes' *Ecclesiazousae*", en Peradotto, J., Falkner, T.M., Felson, N. y Konstan, D. (eds.) *Contextualizing classics: ideology, performance, dialogue : essays in honor of John J. Peradotto*, Lanham, 69-87.

Zimmermann, B. (1983). "Utopisches und Utopie in den Komödien des Aristophanes", *WJA* 9, 57-77.

Zimmermann, B. (1991). "Nephelokokkygia. Riflessioni sull' utopia comica", en Rösler, W. Y Zimmermann, B. *Carnevale e utopia nella Grecia Antica,* Bari, 53-101.

*Domingo Plácido* / Universidad Complutense (Madrid)

# EL ESTADO SOCRÁTICO,

## EL IMPERIO Y LA PRÁCTICA DE LA COMENSALIDAD

Con el título indicado se trata de plantear una hipótesis interpretativa acerca de las bases del Estado tal como lo concibe Platón, fundamentadas en las prácticas sociales del socratismo. En tanto que heredero de las relaciones plasmadas en la sociabilidad socrática, el estado se plantea en principio como proyección de la *hetairía*. Las formas de sociabilidad practicadas en la escuela coinciden sin duda con las existentes en otros grupos filosóficos. Éstos arraigan a su vez en los grupos aristocráticos en los que se transmitían los mecanismos de reproducción intelectual sobre los que se basaban los lazos de solidaridad. Las prácticas de la comensalidad propias de la *hetairía* derivan de las reuniones convocadas por parte de los jefes de la época de la transición hacia el Arcaísmo en sus casas señoriales, relacionadas con los sistemas clientelares. En ellos se creaban lazos de solidaridad y de dependencia, que implicaban la doble faceta de la *hetairía*, entre relaciones igualitarias y lazos jerárquicos. En los poemas homéricos, punto de referencia para las relaciones sociales de las sociedades aristocráticas del Arcaísmo, todavía las prácticas propias de la *hetairía* configuran los lazos del *áristos* con sus colaboradores, en estructuras jerárquicas donde algunos aparecen como vínculos igualitarios y otros en forma de relaciones de dependencia.

Desde el punto de vista espacial la continuidad entre las comunidades atenienses de la Época Oscura y el socratismo está representada en Atenas por el santuario del héroe Academo, pues son los santuarios heroicos los que representan tales relaciones a lo largo del período de formación del Arcaísmo. El espacio responde al concepto de "casa del jefe" definido por Mazarakis-Ainian[1], punto de partida del desarrollo de las aristocracias de la Edad Oscura y de los orígenes del Arcaísmo, cuando se constituye como base ideológica del mundo heroico. El santuario de Academo es al mismo tiempo centro del culto a Eros, como

1 Mazarakis Ainian (1997).

corresponde a un local de reunión de jóvenes en edad de proceder a la iniciación efébica identificado como gimnasio.

El uso del término *hetaîros* continúa vigente en las sociedades integradas en el sistema de la *pólis* para referirse, entre otros, a los miembros de las escuelas filosóficas. Según Alexis, 321, Kock= Ateneo, IV 161C, en los *Tarentinos*, Melanípides es *hetaîros* entre los Pitagóricos, en un texto que se refiere también a las sobrias comidas en común celebradas cada cuatro días, en las regulaciones de la vida comunitaria de la secta; Platón, en la presentación del *Menón*, 70B, se refiere al personaje titular como *hetaîros* del tesalio Aristipo, miembro de la familia de los Alévadas; ahora bien, inmediatamente después, Sócrates se refiere a él asimismo como su *erastés*, lo que se debía a la actividad de Gorgias, que, con su sabiduría, había convertido en sus *erastás* a los primeros de los Alévadas. Las relaciones de *hetairía* se sitúan por encima de la *pólis* y se basan en contactos personales. Por otro lado, éstos se colocan bajo el patronato de *éros*, que sirve de instrumento para el establecimiento de la *hetairía* promovida por el sofista.

En el *Teeteto*, 161B, Sócrates se refiere a Protágoras como *hetaîros* de Teodoro, una vez que éste, en una escena que transcurre precisamente en el gimnasio, le ha presentado al joven Teeteto; lo mismo que en 168C, cuando ha terminado la exposición de los argumentos del sofista conocidos como "Apología de Protágoras", cuando indica el tipo de ayuda que ha podido prestarle. En *Hipias Mayor*, 282BC, Sócrates habla de "nuestro *hetaîros* Pródico", como alguien que se dedicó indistintamente a lo público y a lo privado, igual que Gorgias, con la peculiaridad de que a veces a aquél le enviaba discípulos interesados en sus conocimientos (*Teeteto*, 151B). En *Sofista*, 216A, en la presentación del diálogo, Teodoro dice a Sócrates que viene con un extranjero, de Elea en lo que al *génos* se refiere, pero *hetaîron* de los de Parménides y Zenón; parece establecerse así una especie de lazo de comunidad paralela a la de la *pólis*, que en este caso coincide con la comunidad de escuelas afines. Las relaciones de *hetairía* se hallan pues en la base de las escuelas filosóficas y de las relaciones intelectuales en general. Las concomitancias intelectuales encuentran su raíz en las propias de la *hetairía*.

En la *Apología de Sócrates* platónica, 21A, Sócrates define a Querefonte como "*hetaîros* mío desde joven y de vuestra multitud, *pléthei*, que tuvo que huir y volver junto con vosotros"[2], se supone que bajo los Treinta. La presentación de Sócrates lo identifica con la *hetairía* del

2 Pecorella-Longo (1971,13).

pueblo, representado en este caso en los jurados de la Heliea, como compatible con su propia *hetairía*. En cierta medida, el modo de definir la posición política de Querefonte por parte de Sócrates representa una continuación de la de Clístenes, según la exposición de Heródoto, V 66, cuando se refiere a la actitud tomada por éste en el momento de las luchas entre *hetairíai* que acabaron en el establecimiento de las reformas democráticas, a partir de que se integrara en el *dêmos* como *hetairía* alternativa a la organización aristocrática, *prosetairízeto tòn dêmon*. Todavía Sócrates pretende así homologar las relaciones personales con las que constituyen la base de la solidaridad del *dêmos* o *plêthos*.

En la escena de presentación del *Cármides*, 153B, Querefonte está entre los que reciben a Sócrates después de la batalla de Potidea, junto con Critias y el mismo Cármides. El planteamiento no pretende ofrecer una alternativa, sino más bien una superposición, por la que no sería incompatible la definición colectiva en el terreno social con las relaciones personales, que constituirían los lazos de solidaridad entre amigos o compañeros. A propósito de éste se revelan en el diálogo algunos de los aspectos más destacados de las relaciones privadas dentro de la *hetairía*, en paralelo con su aparición en otras fuentes, que lo retratan como ajeno a la política entendida como acción pública. Querefonte, por su parte, aparece también en el *Gorgias* en un papel pasivo, pero se define como amigo, *phílos*, del sofista. Jenofonte, *Memorables*, I 2, 48, menciona a Querefonte en una enumeración de los que considera los verdaderos compañeros de Sócrates, como lista alternativa a la amistad de Critias y Alcibíades, protagonistas de las acusaciones de "corromper a la juventud". No querían hacerse oradores, sino *kaloí te kagathoí*. Entre aquéllos está Critón y algunos otros de los que asistieron al juicio según el *Fedón*. Ninguno de ellos fue objeto de acusación. La definición socrática de la *hetairía* representa un esfuerzo para eliminar las connotaciones políticas convencionales, asimiladas a las oligarquías. Por ello hacía constar que Querefonte era de los del pueblo, con lo que pretende avalar la famosa respuesta de Delfos, referida en la *Apología* de Jenofonte, 14, para que no se considere resultado de la simple amistad o del hecho de pertenecer a su *hetairía*. Según dicha respuesta, nadie sería "ni más libre, ni más justo, ni más prudente" que Sócrates (*méte eleutherióteron méte dikaióteron méte sophronésteron*). De este modo, la *hetairía* de Sócrates no resulta incompatible con la democracia, aunque no se oculten sus relaciones con los Treinta. Sin embargo, las apariciones de Querefonte en las comedias de Aristófanes lo presentan como un personaje más bien extravagante, por ejemplo en las *Nubes*.

También está con frecuencia implícito en el término *hetaîros* el sentido de discípulo, como en *Teeteto*, 179D, en que de nuevo Teodoro se refiere a los *hetaîroi* de Heráclito, que hacen el coro a su opinión, *choregoûsi toútou toû lógou*, o de amigo; en *República*, 332D, el interlocutor se refiere a la justicia como algo relacionado con la amistad: la justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, según interpreta el pensamiento de Simónides, lo que luego se refiere a los contratos (*symbólaia*) y a las asociaciones (*koinonémata*);[3] alude de este modo al carácter ejemplar de la educación; en *Fedón*, 69e, Sócrates espera encontrar buenos dueños, déspotas, y buenos *hetaîroi*, como aquí, en el mundo de la ciudad; en el mundo de ultratumba se reproducen las relaciones de poder en las que se incluyen los *hetaîroi*. En *Laques*, 186B, Sócrates se preocupa por los hijos y piensa que hay que acudir a los *hetaîroi*. Los amigos de Sócrates, en *República*, 337d, se ofrecen a pagar por él, como un modo de colaboración que se puede identificar con el *éranos*. En efecto, la *hetairía*, como grupo aristocrático solidario con proyección política en la ciudad, practicaba el *éranos*, entendido como la celebración de comidas en común, con aportes mutuos, como en *Ciropedia*, VII 1, 12, a la manera de una suscripción para el amigo común[4]. Los aspectos rituales de la comensalidad se han adaptado a las necesidades de la época clásica, como modo de afirmar la nueva solidaridad en estructuras sociales en las que se han disuelto las prácticas colectivas.

Las relaciones con la *philía* aparecen evidentes en la platónica *Carta* VII, 331E-332A, donde el autor cita sucesivamente *phílous* y *hetaírous*, en los consejos a Dionisio, como instrumento de la organización del poder, siempre a través de instituciones educativas[5]. En Jenofonte, *Helénicas*, II 4, 21, Trasibulo se refiere a la *hetairía* como uno de los criterios necesarios para mantener la comunicad en paz después de Muniquia, según el heraldo, en el momento de anunciar la paz y la reconciliación; en otras obras del mismo autor, el término *hetaîros* tiene el sentido de amigo y discípulo, como en *Memorables*, II 8, 1, donde se refiere a Eutero como viejo *hetaîron*; Eutero ha perdido en la guerra las posesiones fuera del Ática y se ve obligado a trabajar (II 8, 1); Sócrates le aconseja ponerse al servicio de alguien que tenga dinero y necesite ayuda (8, 3), lo que él interpreta como una forma de esclavitud, *douleían* (8, 4): la pobreza se hace desde su punto de vista equiparable a la esclavitud, pero Sócrates

---

3 Según la traducción de C. Eggers Lan, en Madrid, Gredos, 1986.

4 Plácido (2009, 18).

5 Isnardi Perente (1970, 200).

lo interpreta, por el contrario, como una forma de intercambio, lo que equivaldría a la práctica de los *opera et bona* del mundo romano. Sócrates habla de vivir gracias a ello con menos peligro (8, 6), en lo que se revela que el momento se define como el resultado de la situación de inestabilidad social que siguió a la guerra. Se propone, pues, la recuperación de las relaciones clientelares también en el plano de la explotación del trabajo, a base de las alusiones al concepto de utilidad que lo convierte en instrumento de intercambio para recibir protección[6]. La *hetairía* equivale así a las relaciones de *amicitia* tal como las interpretaba Cicerón. De este modo se estructuraría un estado sólido y coherente.

En esta línea, en 10, 1, Sócrates habla con su *hetaîros* Diodoro sobre la necesidad de tratar mejor a los *gnórimoi* que a los esclavos, porque son relaciones mucho más útiles; la *hetairía* funciona como red de relaciones entre libres que se va imponiendo frente al sistema de dependencias esclavista. En *Apología*, 23, dice Sócrates que los *hetaîroi* quisieron raptarlo. Aquí la *hetairía* funciona como complicidad clandestina frente a las leyes de la *pólis* que Sócrates dice acatar. El funcionamiento de la colectividad se basaría en los lazos de *hetairía* más allá de las leyes de la ciudad. Aquélla aparece pues como la célula fundamental. La recuperación de la *hetairía* se presenta además como el modelo de sustitución de las relaciones esclavistas.

Por otro lado, en el estado platónico, en un plano complementario, aparecen los guerreros como conquistadores y como defensores del orden. De este modo se define la posibilidad de un Imperio sin marineros, basado en un ejército de tipo hoplítico. Por ello, la ciudad ideal platónica es principalmente una ciudad alejada del mar. Para poder subsistir como ciudad dependiente de la producción agraria, alejada del comercio y la moneda, estaría basada en el ejército de tierra, que remontaría su modelo a la época anterior a la batalla de Salamina, e incluso a las reformas de Clístenes, cuando se abrieron las puertas a la participación ciudadana de aquéllos que no tenían participación de la tierra cívica, los que no formaban parte del ejército de los hoplitas. La ciudad ideal y la Atenas histórica tienen pues su punto de enfrentamiento en el protagonismo del mar[7]. En cierto modo, se tiende a crear un ejército de tierra basado en el mismo tipo de relaciones de *hetairía*. Por ello, Eros sirve de puente entre las relaciones de *hetairía* y las actividades militares[8]. Platón establecía así

6 Plácido (2007b, 163-170).

7 Plácido, (2007a, 4377-4393).

8 Plácido, (2007c, 187-205).

las bases de las funciones militares en las relaciones personales propias de la *hetairía*.

El antiimperialismo de Platón está relacionado con su inserción juvenil en el grupo de Critias, que en principio apoyaba la introducción en Atenas de medidas de tipo lacónico y la vuelta al sistema preimperialista. Platón representa la proyección de las posturas oligárquicas de 411 en lo general y en lo concreto: en este último aspecto trataban de abandonar la democracia para ganar la guerra o prescindir de la guerra y entregarse directamente al Imperio espartano. Lo principal en el fondo era abolir el *misthós*[9], es decir, la proyección social del imperio democrático. En esos momentos surgieron los dilemas que se movían entre la conservación de la democracia y el mantenimiento del Imperio. Alcibíades aboga por el Imperio frente a la democracia, pero el dilema de fondo hace el panorama complejo, tanto para el intérprete moderno como para los protagonistas antiguos. El Imperio puede concebirse como proyección de la democracia o como hegemonía que compite con Esparta, al tiempo que pretende imitarla. En ese panorama, la oligarquía se define como contraria al Imperio y favorable a Esparta. Platón como proespartano es al mismo tiempo antiimperialista y, desde luego, antidemocrático, pero con mentalidad hegemónica. Esto abre la puerta a una mentalidad hegemónica conservadora, que se inspira en el modelo espartano. Es antiimperialista por antidemocrático, pero no deja de ser partidario de que la ciudad ejerza la hegemonía.

La postura contraria al Imperio ateniense tiene su complemento en la aceptación del Imperialismo espartano, que no se basa en la flota, dado que ésta se percibe como la base de la democracia.

En la tradición arcaica, la integración en la colectividad se produce a través del banquete y de la pederastia, en las situaciones sociales y culturales que identifican Ares y Eros[10]. La prosopografía platónica proporciona una clave sobre las distintas funciones del estado, cuando se definen las relaciones personales entre los individuos. La integración de tales individuos se lleva a cabo a través de los gimnasios, en un proceso que vendría señalado en Atenas desde la fundación de la democracia o desde las reformas de Solón[11]. Entonces se establecen de manera institucional los gimnasios de la colectividad cívica, contrapuestos a las prácticas hípicas de la aristocracia, sobre todo en los festivales celebrados

9 Plácido (1997, 101).

10 Plácido (2007, 187-205).

11 Miller (2000, 277-296).

con el protagonismo de Hermes. Sócrates, en la *Apología* platónica, 36D, reclama su derecho a la *sítesis* del Pritaneo, más allá de los vencedores en las prácticas relacionados con los festivales hípicos en los juegos, lo que significaría otorgarle carácter público a sus actividades privadas[12]. En Platón, *Lisis*, 206D, se señala que en las Hermeas se permite el contacto entre clases de edad, *neanískoi* y *paîdes*. El ambiente del diálogo se refiere a la iniciación de los jóvenes en el amor y a la frecuentación de los jóvenes por parte de Sócrates en los lugares de reunión, palestras y gimnasios, donde se fomenta el espíritu competitivo en sus relaciones amistosas, aunque se comparta la riqueza[13]. Ha partido de su recorrido de la Academia al Liceo. Por eso en la Academia se encuentra igualmente un altar de Eros. Estaban ahí los posibles clientes de los sofistas y de los discípulos de Sócrates, en el mundo de la palestra.

En el ambiente general de la democracia ateniense, la participación en la vida política se valoraba como parte de la *politeía*, como para caracterizar al *polítes* frente al *idiótes*, lo público frente a lo privado. Resulta paradigmático el discurso de Pericles en Tucídides (II 63) en la valoración como "inútil" del personal que no interviene en la vida política. De modo mucho más sutil, con los procedimientos propios de la literatura dramática, la *apragmosýne* también era el objeto de la censura de Eurípides en el *Hipólito*, cuyo protagonista aparece como un personaje caracterizado por su alejamiento de la vida pública en favor de las prácticas aristocráticas de la caza y el deporte, de los *agônes* de la tradición heroica[14]. Eran los mismos personajes que se consideraban capaces de hablar en círculos restringidos, en las *hetairíai* que practicaban la convivencia en los banquetes aristocráticos. En ellos sí discutían de política, en el ámbito del simposio arcaico, en el que se practicaba la lírica monódica y la pederastia, en el ambiente de Teognis y de sus consejos a Cirno, como forma de educación contrapuesta a la de los sofistas. Tales prácticas se traducen en la oposición platónica entre diálogo y discurso. Eran en efecto las mismas prácticas que servían de modelo a los círculos de Platón y de Jenofonte como reuniones de intelectuales en las que también se hablaba de política, pero en cambio los mismos se enorgullecían de no ser capaces de hablar ante las masas. Así era el Cármides que se retrata en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (III 7), que no quiere hablar en público, como personaje que se caracterizaría por su participación en la

12 Burnet (1924, 155-156)

13 Bolotin (1979, 69-82).

14 Plácido (1983, 134-146).

tiranía de los Treinta, cuando derrocaron la democracia en Atenas con el apoyo espartano al final de la guerra del Peloponeso. En cambio, Pericles, igualmente de origen aristocrático, de la ilustre familia de los Alcmeónidas, se habría convertido, en la perspectiva platónica, en un político sometido a la ciudad democrática, *philópolis* en lugar de *philetaîros*, y ni siquiera habría sido capaz de educar a los ciudadanos, como tendrían que hacer los filósofos platónicos. Por ello era visto especialmente mal el personaje de Alcibíades, socrático potencial, mal orientado por Pericles, que se había convertido por ello en *demerastés*, en amante del *dêmos*, en lugar de ser *erastés* de sus *hetaîroi* o *phíloi*, *philetaîros*, de los que formaban parte de las *hetairíai* aristocráticas, donde se alimentaban las actividades políticas contrarias a la democracia y que servían de escenario a los banquetes del tipo platónico[15].

La recuperación de la *hetairía* como fundamento asociativo de la vida política en lugar del *dêmos*, en un proceso contrario al iniciado por Clístenes al identificar a éste como su *hetairía*, representa un fenómeno paralelo al de la contraposición entre retórica sofística y dialéctica platónica. Éste es el mismo ambiente de la contraposición entre la reflexión sofística y la socrática. La escena inaugural de tal sistema se ejemplifica cuando Sócrates se pasea entre los gimnasios frecuentados por los jóvenes de la aristocracia, en Platón, *Lisis*, 203A. Él mismo, con todo, es un hoplita inserto en la *hetairía* aristocrática, que busca a los jóvenes en los gimnasios, para que en las propuestas de los que llegan a ser "ilustres en la ciudad", según la oferta didáctica de Protágoras, se imponga la vuelta al sistema hoplítico frente al imperialismo naval en que se apoyaba la democracia de Pericles. Ésa es para él la verdadera actividad política, según se muestra en Platón, *Gorgias*, 521D6-8, donde dice Sócrates[16]: "Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos".

Como se ve, el socratismo se plantea como programa político practicado en las proximidades de los gimnasios, en los lugares de preparación iniciática de los jóvenes de la oligarquía, cuando la clase dominante ha roto los límites representados por las familias aristocráticas y ha adoptado el programa que ofrecen los intelectuales procedentes de la oligarquía de origen hoplítico en el nuevo "bloque histórico" desarrollado a partir de las vicisitudes de la Guerra del Peloponeso[17].

---

15 Rossetti (1976, 29-77).

16 Traducción de J. Calonge, Madrid, Gredos, 1983.

17 Plácido (2002, 197-203).

La evolución histórica, entre los siglos v y iv, introduce las modificaciones pertinentes en el pensamiento socrático en su vertiente platónica. La redacción del *Timeo* y del *Critias*, de temática tan peculiar y, por otra parte, considerados como elementos de un desarrollo incompleto, se suele situar precisamente en el período intermedio entre la máxima utopía de la *República* y el relativo realismo de las *Leyes*, en la perspectiva de lo que se llamará *deúteros ploûs*, como "segundo mejor" sistema[18]. Desde la perspectiva aquí adoptada, importa la localización histórica del planteamiento de la cuestión de la Atlántida. En *Timeo*, 26D, se supone que los ciudadanos de la ciudad ideal pueden identificarse con los de la Atenas primitiva, con lo que la Atenas arcaica pasa a constituirse en modelo frente a la Atlántida, convertida así en representación de la nueva, naval e imperialista. Por otra parte, el personaje a quien se atribuye el desarrollo argumental es el "viejo Critias", uno de los miembros más duros del régimen de los Treinta y tío de Platón, que se apoya en la figura tradicional de Solón, definido como "pariente y muy amigo" (20E), con lo que la prosopografía de la obra se sitúa en la línea de la tradición oligárquica que decía apoyarse en la *pátrios politeía*, entendiada ésta como la anterior a las reformas democráticas de Clístenes y, por supuesto, a la democracia de Pericles y de la guerra del Peloponeso, la que edificaba su estabilidad sobre el poder marítimo. Aquélla era la Atenas conservadora tradicional erigida en modelo, por ser *eunomotáte* (23E), basada en la *eunomía*, la constitución oligárquica que, además de proporcionar estabilidad interna, desde la perspectiva de Critias, conseguía resultados positivos en las cuestiones externas.

Frente a la Atenas tradicional, la Atlántida se define como la alternativa, diferente, pero, al mismo tiempo, como expresión del desarrollo reciente de Atenas, pues los atlántidas se han llenado de ambición injusta y de poder (*Critias*, 121E), como les había ocurrido a los atenienses en las vísperas de la expedición a Sicilia, según Tucídides, VI 24, 3-4. La riqueza y el poder les habían quitado la capacidad de reflexión. La causa se hallaba en que los arsenales se habían llenado de trieres (117D), como había ocurrido asimismo en Atenas por obra de la actividad de los políticos atenienses, precisamente de aquéllos cuya compañía desaconseja Sócrates a Alcibíades en el diálogo conocido como *Alcibíades I* (134B): no son los arsenales llenos de trieres los que proporcionan la felicidad a las ciudades. La alternativa de Critias se encuentra en los guardianes (110CD), como grupo autónomo que vive de la comunidad. Constituyen un ejército liberado de los trabajos del campo (110E), en lo que

18 Klosko (1986, 176).

se pone de relieve hasta qué punto la oligarquía hoplítica cuenta con la existencia de una masa trabajadora procedente de la misma comunidad, no identificable con el esclavo como mercancía, que más bien se identifica con la ciudad imperialista. Esa clase guerrera vivía cerca del templo de Atenea y Hefesto, en territorio cercado como el jardín de una casa (112B) con estancias comunes y comedores.

Estas consideraciones se encuentran de todos modos en la misma línea de continuidad que la utilizada por Sócrates en *Gorgias*, 518E-519A, frente a Calicles, cuando éste elogiaba a los políticos que habían proporcionado su poderío a Atenas[19]:

> "Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades por el estilo. Pero cuando, como se ha dicho, venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males. Tal vez la emprenderán contigo, si no te precaves, y con mi amigo Alcibíades, cuando pierdan, además de lo que han adquirido, lo que ya poseían antes, aunque vosotros no sois los autores de estos daños, sino quizá sólo cómplices".

Con esta profecía *ex euentu* vaticinaba Platón la caída del Imperio marítimo y atribuía la culpabilidad a quienes, desde las familias ilustres, habían optado por prestar su colaboración, sin duda en favor de sus propios intereses, en la empresa imperial que había servido de sustento al fortalecimiento del poder del *dêmos*. Pero ahora él pensaba que los jóvenes como Alcibíades no debían haber caído en esa tentación. Era mejor haber permanecido al margen de la política de la ciudad.

La *República* es en cualquier caso el diálogo en que Platón expone de manera plena la teoría de la ciudad ideal. El libro I tiene como escenario El Pireo, no porque se le dé un especial protagonismo en dicha ciudad a la actividad marítima. El mar se representa más bien como acicate que estimula la construcción, como contrapunto, de la nueva ciudad ajena a él. Por ello plantea la necesidad de empezar desde la nada para organizar la ciudad en su conjunto, sobre la base de la educación global, sin que haya que acudir a unas leyes que siempre serían insuficientes. Trasímaco se presenta como ejemplo representativo de la búsqueda de la *pátrios*

---

19 Trad. J. Calonge, Madrid, Gredos, 1983.

*politeía* (DK85B1), posiblemente en el ambiente de 411. Pero Platón critica todos los regímenes, incluida la oligarquía, por su capacidad de crear diferencias entre los iguales. Los Treinta persiguieron a gente no innoble, dice en *República*, 555d. La solución no está pues en la oligarquía. La *pátrios politeía* desde la perspectiva platónica no es lo mismo que el sistema oligárquico[20].

La radicalidad de la reforma[21] se muestra incluso en la manipulación de las poblaciones (540E-541A)[22] [los filósofos]

> "enviarán al campo –dije– a todos cuantos mayores de diez años haya en la ciudad y se harán cargo de los hijos de éstos, sustrayéndolos a las costumbres actuales y practicadas también por los padres de ellos, para educarlos de acuerdo con sus propias costumbres y leyes..."

Antes, VI 501A, ha explicado:

> "Tendrán –dije– que coger, como se coge una tablilla, la ciudad y los caracteres de los hombres y ante todo habrán de limpiarla, lo cual no es enteramente fácil. Pero ya sabes que este es un punto en que desde un principio diferirán de los demás, pues no accederán ni a tocar siquiera a la ciudad o a cualquier particular, ni menos a trazar sus leyes, mientras no la hayan recibido limpia o limpiado ellos mismos".

Así se enuncia la necesidad de prescindir del pueblo, al que compara con el enfermo que se niega a renunciar a un régimen alimenticio dañino y que tiene *por su peor enemigo al que les dice la verdad* (426A). El punto de partida, escenificado junto al mar, prescinde ante todo del pueblo, constituido precisamente en Atenas por aquellos que de modo más directo se vinculan al mar y apoyan la democracia en la época en que se sitúa la acción dramática del diálogo, la de la guerra del Peloponeso, dato clave para comprender el pensamiento platónico en su aspecto político y social[23], aunque también están presentes los problemas del primer tercio del siglo IV, sobre todo en la cuestión de los *thêtes*, en complejas relaciones entre pasado y presente. La propuesta política de la *República* constituye en cierto modo la proyección de la actitud de los jóvenes que renuncian a hablar ante la masa formada por quienes se dedican a labores banáusicas.

---

20 Plácido (1985, 45).

21 Klosko (1986, 134).

22 Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

23 Plácido (1985, 43-62).

Ahora bien, del mismo modo que se priva al pueblo de su capacidad de decisión, también se desplaza del poder a quienes desean tenerlo, es decir, a todos los políticos que han sido y son tales en la historia de la ciudad democrática, los que buscan el apoyo de los organismos públicos para acceder a los cargos electivos, los que eran elegidos como estrategos principalmente, pues éstos, al desempeñar el más importante de los cargos militares, eran los que ocupaban la verdadera tribuna de la acción política de la Atenas real. En cambio, el mejor gobernante para Platón es el que no quiere serlo, VII 520cd:

> "Y así la ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por obra de quienes luchan unos con otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien. Mas la verdad es, creo yo, lo siguiente: la ciudad en que estén menos ansiosos por ser gobernantes quienes hayan de serlo, ésa ha de ser forzosamente la que viva mejor y con menos disensiones que ninguna; y la que tenga otra clase de gobernantes, de modo distinto".

Por consecuencia, no sólo queda eliminado el protagonismo del pueblo, sino también el de los individuos de la aristocracia que ejercían la política de manera directa en la democracia, para ser sustituidos precisamente por el de quienes en este régimen eran considerados inútiles desde el punto de vista político, por *The Quiet Athenian*, del libro de Carter[24], que imitaba el título del famoso *Quiet American* de Graham Greene. Platón quiere en efecto eliminar de la escena política al hombre público, *demósios*, y sustituirlo por el que sólo se ocupa de lo suyo, *tà heautoû, tà ídia*, es decir por el *idiótes*, que se opone a la *polypragmosýne* del *dêmos* y de los demagogos, del mismo modo que Cicerón pretenderá que sea un *priuatus* el salvador de la República en crisis. Para Platón, los buenos políticos serían precisamente los *aprágmones* y *áchrestoi* objeto de las censuras de Pericles.

Efectivamente, el noble que no quiere intervenir en política era en cambio objeto del críticas en el ambiente democrático de los inicios de la Guerra del Peloponeso, como se ve en el discurso representado en Tucídides, II 63[25], cuando Pericles atacaba la *apragmosýne*, la falta de acción que podía traer como consecuencia la destrucción del *dêmos* en la guerra.

---

24 Carter (1986).

25 Traducción de A. Guzmán, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

> "Tal clase de gente, si lograran convencer a otros en su causa, arruinarían en poco tiempo la ciudad, aunque habitaran en cualquier parte autónomos y bajo su propia soberanía; pues el pacifismo no está a salvo si no se halla alineado a la acción; y ser esclavos libres de riesgos no es propio de una ciudad que sostiene un imperio, sino de quien vive sometido".

La *apragmosýne* no se compadecería con la situación real de la Atenas democrática[26]. El *dêmos* y los políticos coinciden en la necesidad de acción. Éstas vienen a ser las consecuencias prácticas de las consideraciones expuestas en II 40, 2.

> "Somos los únicos, en efecto, que consideramos al que no participa de estas cosas, no ya un tranquilo, sino un inútil, y nosotros mismos, o bien emitimos nuestro propio juicio, o bien deliberamos rectamente sobre los asuntos públicos, sin considerar las palabras un perjuicio para la acción, sino el no aprender de antemano mediante la palabra antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso".

Los mismos argumentos ocurren en el discurso fúnebre, cuando Pericles describe las cualidades de los atenienses en general. Se trata, sin duda, del contrapunto de la perspectiva platónica, contraria al papel del político orador, frente al paradigma plasmado en la coincidencia de acción y discurso, personalizado en la enseñanza de los sofistas.

Todo ello marca los elementos del conflicto político entre los partidarios de la acción política y los que se reducen al mundo de la *hetairía*, donde la política se define como una proyección de las relaciones personales, de la amistad y de los vínculos fomentados en los circuitos que se crean en la palestra y el banquete. La sistematización de la amistad política viene expresada en Aristóteles, *Ética Eudemia*, VII 10[27], en un intento de superación teórica de las realidades prácticas en que la sociabilidad cotidiana se ha traducido en formas de actuación de gran alcance político y social.

El programa político del estado socrático y platónico se basa en estructuras de dependencia y solidaridad arcaicas, naturalmente adaptadas a la vida de la *pólis* clásica, donde se ofrece como alternativa, no sólo a la democracia, sino a la concepción de la ciudad como comunidad basada en lazos políticos, para remontarse a los lazos de la *hetairía* que habían sido superados por el programa de Clístenes cuando había hecho del *dêmos* su *hetairía*. De este modo se habían desvirtuado sus

---

26 Plácido (1983, 131-143).

27 Schofield (1998, 37).

fundamentos basados en los lazos familiares y de *philía*, sustento de las relaciones clientelares que la oligarquía trata de recuperar en el conflictivo siglo IV.

## Bibliografía


Bolotin, D. (1979), *Plato's Dialogue on Friendship. An Interpretation of the Lysis, with a new Translation*, Ithaca-London.

Burnet, J. (1924), *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford.

Carter, L.B. (1986), *The Quiet Athenian*, Oxford.

Isnardi Perente, M. (1970), *Filosofia e politica nelle lettere di Platone*, Napoli.

Klosko, G. (1986), *The Development of Plato's Political Theory*, New York-London.

Mazarakis Ainian, A.J. (1997), *From Ruler's Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*, Jonsered.

Miller, S.G. (2000), "Naked Democracy", en P. Flensted-Jensen, T.H. Nielsen & L. Rubinstein (eds.), *Polis and politics. Studies in Ancient Greek history*, Copenhagen, 277-296.

Pecorella-Longo, C. (1971), *"Eterie" e gruppi politici nell'Atene del IV sec. a.C.*, Firenze.

Plácido, D. (1983), "De la muerte de Pericles a la *stasis* de Corcira", *Gerión* 1, 134-146.

Plácido, D. (1985), "Platón y la Guerra del Peloponeso", *Gerión* 3, 43-62.

Plácido, D. (1997), *La sociedad ateniense. La evolución social de Atenas durante la guerra del Peloponeso*, Barcelona.

Plácido, D. (2002), "La *politeía* de Socrate et celle de Protagoras", en S. Ratti (ed.), *Antiquité et Citoyenneté*, Paris, 197-203.

Plácido, D. (2007a) "La ciudad ideal, la Atenas histórica y el mar", en *Fides, Humanitas, Ius. Studi in onore di Luigi Labruna*, Napoli, 4377-4393.

Plácido, D. (2007b), "Resistencia, sumisión e interioización de la dependencia. La dependencia como protección", *Studia historica. Historia Antigua* 25, 163-170.

Plácido, D. (2007c), "El sexo en la sociedad griega: la *paideía*, los rituales y los mitos", en S. Celestino (ed.), *La imagen del sexo en la Anigüedad*, Barcelona, 187-205.

Plácido, D. (2009), "¿Hubo previsión social en las sociedades preindustriales? Estado de la cuestión y vías de investigación. La Antigüedad", en S. Castillo & R. Ruzafa (eds.), *La previsión social en la Historia. Actas del VI Congreso de Historia Social de españa, Vitoria, 3-5 de julio de 2008*, Madrid, 3-20.

Rossetti, L. (1976), "Il momento convivale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico", *Ancient Society* 7, 29-77.

Schofield, M. (1998), "Political Friendship and the Ideological Reciprocity", en P. Cartledge, P. Millet & S. von Reden (eds.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge, 37-51.

# TERCERA PARTE

# Mundo Romano

*Francisco Pina Polo* / Universidad de Zaragoza (Grupo Hiberus)

# *OFFICIUM CONSULIS.*

## LAS FUNCIONES CIVILES DE LOS CÓNSULES DURANTE LA REPÚBLICA ROMANA (367-81 A.C.)[1]

En su análisis de la constitución republicana, Polibio afirma que los cónsules eran, por una parte, comandantes en jefe del ejército romano, con plenos poderes de decisión al frente de las legiones y poder absoluto en la guerra[2]. Por otra parte, eran los dirigentes máximos de la administración civil del Estado romano, función de la que se ocupaban mientras permanecían en la ciudad. Polibio menciona en ese sentido una serie de funciones: presentación de embajadas extranjeras en el senado; deliberación en el senado de los asuntos de interés para la comunidad; ejecución de los decretos emitidos por los senadores; convocatoria y presidencia de asambleas populares; presentación en ellas de medidas y proyectos de ley; puesta en práctica de las leyes aprobadas por el pueblo.

Mi objetivo es determinar precisamente cuáles eran esas tareas civiles incluidas dentro del *officium consulis*, precindiendo de analizar a los cónsules como *imperatores* en el campo de batalla, tarea militar que, por otra parte, ocupaba la mayor parte del año consular y a la que, como es lógico, se refieren con mucha más frecuencia las fuentes antiguas. Desde un punto de vista cronológico, el estudio se limita al período anterior a la dictadura de Sila.

### Cónsules como *curatores pacis deorum*

Al enumerar las diferentes funciones militares y civiles que los cónsules debían desempeñar durante su mandato, resulta paradójico que

1 Proyecto: "Cónsules, consulares y el gobierno de la República romana entre Sila y Augusto" (HUM2007-60776/HIST). Este artículo sintetiza una parte del libro que el autor publica en la Cambridge University Press con el título *The Consuls at Rome: The Civil Functions of the Consuls in the Roman Republic* (Cambridge 2010).

2 Polibio 6.12.

Polibio no mencione sus tareas religiosas, a pesar de que algunas de ellas eran de obligado cumplimiento para los cónsules, y su realización de gran importancia para el bienestar de la comunidad. De hecho, las tareas religiosas ejecutadas por los cónsules durante las primeras semanas de su mandato constituían una de las funciones civiles más importantes de la magistratura. Entre ellas destacan dos: la expiación de prodigios y la celebración de las *Feriae Latinae*.

De acuerdo con la mentalidad romana, eran considerados *prodigia* todos aquellos fenómenos tenidos como sobrenaturales o ajenos a la naturaleza[3]. El prodigio revelaba que la *pax deorum* se había roto por alguna acción humana inadecuada. Las faltas o errores cometidos por los ciudadanos no quedaban exclusivamente en la esfera privada, sino que trascendían al ámbito comunitario, ponían en peligro la misma existencia de la comunidad. En consecuencia, era preciso restablecer la adecuada relación entre la *civitas* y los dioses de Roma mediante las ceremonias de expiación que se consideraran necesarias, y tal actuación sólo podía ser acometida por los magistrados supremos que representaban a los ciudadanos y que, por lo tanto, estaban legitimados para actuar en nombre de todos ellos.

Los prodigios podían ser observados por cualquier individuo. Pero la mera observación de un fenómeno considerado sobrenatural no bastaba para que fuera reconocido automáticamente como un *prodigium*. Para ello era imprescindible que el senado lo reconociera como tal, y que considerara además que su expiación concernía al Estado. Por esa razón, todos los supuestos *prodigia* que hubieran sucedido a lo largo de un año eran recopilados, de manera que uno de los nuevos cónsules, bien en su primer día en el cargo, bien inmediatamente después, pudiera presentar una lista de portentos ante el senado. Los senadores decidían entonces si los hechos narrados debían ser considerados efectivamente como signos enviados por los dioses. Terminada la deliberación, el senado votaba el correspondiente decreto. Sólo entonces los supuestos signos divinos se convertían oficialmente en *prodigia*. El *senatus consultum* incluía además la respuesta que la *civitas* debía ofrecer a los dioses. Los cónsules eran invariablemente los encargados de llevar a cabo las ceremonias expiatorias: sacrificios, *lectisternia*, *supplicationes*, en casos excepcionales *ludi*[4].

*En la procuratio prodigiorum* existía por lo tanto un significativo reparto de papeles: cualquier ciudadano podía informar y dar la señal

3 Sobre *prodigia* en Roma, Bloch (1963); MacBain (1982); Sacchetti (1996); Rosenberger (1998); Rasmussen (2003); Engels (2007).

4 Livio 31.5.3; 32.1.13-14; 34.55; 35.21.2; 43.13.8; etc.

de alarma; sólo el senado estaba cualificado para decidir si se trataba en efecto de signos divinos que debían ser tenidos en cuenta y de él dependía la reacción ante ellos; solamente los cónsules podían ser los ejecutores de la respuesta adecuada que debía darse a la divinidad para lograr la pacificación de las relaciones entre los dioses y los romanos. La *procuratio prodigiorum* tenía lugar al comienzo del año consular, y la correcta celebración de las ceremonias para su expiación era condición *sine qua non* para que los cónsules pudieran abandonar Roma para marchar a sus provincias[5].

La segunda tarea religiosa que los cónsules debían desempeñar obligatoriamente cada año era la celebración de las *Feriae Latinae*[6]*. Se trataba de una fiesta anual cuya fecha de celebración variaba, de modo que a los cónsules correspondía, al entrar en el cargo, fijar el día a partir del cual debía tener lugar ese año. Las Feriae Latinae* era un festival al que acudían los miembros de la antigua Liga Latina, que se celebraba en honor de *Iuppiter Latiaris* en el *Mons Albanus*[7]*. La organización y la presidencia del festival, que tomaba la forma de una lustratio* y que consistía fundamentalmente en un sacrificio, correspondía al Estado romano. De hecho, la *civitas* romana estaba representada en el festival por todos sus magistrados, con los cónsules a la cabeza, razón por la cual en su ausencia era nombrado un *praefectus urbi* para que se hiciera cargo del gobierno de Roma.

La importancia concedida por el Estado romano a las *Feriae Latinae* no sólo se demuestra por el hecho de que todos los magistrados de ese año debieran acudir al *Mons Albanus*, sino especialmente porque los cónsules no estaban autorizados a salir de Roma para hacerse cargo del gobierno de sus provincias hasta que se hubiera celebrado adecuadamente el festival bajo su presidencia[8]. Al igual que en el caso de la expiación de *prodigia*, el cumplimiento por parte de los cónsules de sus ancestrales deberes religiosos era prioritario con respecto a las tareas militares[9]. En

5 Livio 22.2.1; 32.9.4; 41.9.8.

6 Sobre las *Feriae Latinae*, Scullard (1981, 111-15); Sabbatucci (1988, 305-8); Liou-Gille (1996, esp. 85-97); Baudy (1998).

7 Dionisio de Halicarnaso 4.49; 6.95; Plutarco, *Camilo*, 42.5; Estrabón 5.3.2; Livio 41.27.6.

8 Livio 38.44.8; 43.15.3; 44.22.16.

9 Esa norma se observó siempre, incluso en momentos de especial peligro para Roma, como durante la guerra Anibálica. Por ejemplo en el año 212 las Ferias Latinas se celebraron el día 27 de abril, casi un mes y medio después de que los cónsules hubieran tomado posesión de su cargo.

general, hay que suponer que los cónsules fijaban como día de celebración del festival latino la fecha más temprana posible, siempre teniendo en cuenta las otras obligaciones civiles que les competían en Roma, así como el reclutamiento de tropas (*dilectus*), puesto que eso les permitiría ir cuanto antes a sus provincias. Sin embargo, múltiples circunstancias de política interna influían sin duda en la decisión, como se ve en la diversidad de fechas que conocemos.

Entre la guerra Anibálica y el año 153, cuando sabemos que los cónsules asumían su cargo en los Idus de marzo, las *Feriae Latinae* eran una fiesta de primavera. Desde el año 153 el festival debió de celebrarse lógicamente en fechas más tempranas del año, más próximas a las Kalendas de enero en que los cónsules entraban en el cargo. Sería desde entonces probablemente una fiesta de invierno. Y antes de la segunda guerra Púnica la fecha del festival sería por el contrario más tardía en el año, puesto que la fecha de toma de posesión de los cónsules se sitúa tal vez en mayo, o incluso más tarde cuando tenemos datos concretos. Pudo ser entonces más bien una fiesta de verano o más tardía.

Además de estas funciones que obligatoriamente correspondían a los cónsules cada año, ocasionalmente habían de encargarse de otras tareas religiosas. Entre ellas estaba la de realizar, siempre por orden del senado, el *votum* de *ludi publici*, y presidir los juegos si se encontraban en Roma[10]. Por otra parte, sólo en una ocasión tenemos noticia de que se celebrara en Roma la ceremonia conocida como *ver sacrum*. Fue en el año 195, cumpliendo un voto realizado en el año 217 tras la derrota de Trasimeno. Sin embargo, el *ver sacrum* no se celebró adecuadamente en 195, por lo que hubo de volver a repetirse en el año 194. En ambos casos, los cónsules fueron los responsables de que el ritual se llevara a cabo[11].

En resumen, dentro de las funciones civiles que debían o podían ser llevadas a cabo por los cónsules, las religiosas ocupaban un papel cualitativamente de una enorme importancia, no sólo en el ejercicio de la magistratura, sino sobre todo en el seno de la *civitas* romana. En todos los casos se trataba de tareas obviamente incluidas en el ámbito de la religión, pero estas funciones religiosas de los cónsules no deben ser consideradas como sacerdotales, sino como políticas, puesto que como magistrados supremos actuaban en nombre del Estado con el fin último

---

10 Livio 8.40.3; 41.1.6-7; Dionisio de Halicarnaso 7.72.1; Cicerón, *Sobre la adivinación*, 1.107-108.

11 Livio 22.9.11; 33.44.1-2; 34.44.1-3.

de lograr la preservación de la *res publica*, asumiendo de este modo el papel de *curatores* de la *pax deorum*.

## Los cónsules como gestores de la diplomacia del Estado romano

Una segunda tarea desempeñada necesariamente por los cónsules durante las primeras semanas de su mandato era la diplomática[12]. En la Roma republicana no existió nunca una representación permanente diplomática entre Estados. Por consiguiente, no existían "diplomáticos" tal y como se conocen en los Estados modernos, ni especialistas en diplomacia. En Roma, se entendía que todo aquel que quisiera desarrollar una carrera política, y por lo tanto cualquier senador, debía tener conocimientos suficientes sobre política exterior, debía saber de tratados y alianzas, de derecho internacional en definitiva.

En esas circunstancias, las relaciones diplomáticas del Estado romano quedaban lógicamente en manos de magistrados y senado. Al senado correspondía según Polibio recibir embajadas y nombrar legados oficiales. En cuanto a los cónsules, de estar presentes en la *Urbs* eran ellos quienes dirigían el proceso diplomático, siempre de acuerdo con las directrices señaladas por el senado. Tal y como afirma Polibio, en la relación de funciones civiles que correspondían a los cónsules antes de ponerse al mando de sus ejércitos estaba la de recibir en Roma a las numerosas embajadas que llegaban a la ciudad, procedentes tanto de Italia como de todo el Mediterráneo, tanto más frecuentes cuanto mayor fue la expansión romana. Debían encargarse de identificar a los embajadores de acuerdo con los documentos oficiales de presentación emitidos por sus Estados de origen, indagar la razón de su presencia en Roma, introducir a los legados en el senado, estar presentes durante su intervención en la Curia, asistir al debate senatorial –sin duda participando activamente en él–, y ejercer finalmente de portavoces de la resolución del senado ante los embajadores[13]. No hay duda alguna de que las decisiones eran adoptadas por los senadores, puesto que a ellos pertenecía la dirección de la política exterior de Roma, pero igualmente queda claro que a los cónsules correspondía como magistrados supremos la tarea de gestionar

---

12 En general sobre la diplomacia en Roma durante el período monárquico y en la República inicial, véase Canali de Rossi (2005; 2007); Auliard (2006). En concreto sobre las embajadas extranjeras en Roma, Mommsen (1864, esp.343-54); Linderski (1995); Canali de Rossi (1997); Coudry (2004).

13 Livio 21.6.3; 29.16.6; 32.8.9; 45.20.4-10; etc.

las tareas diplomáticas actuando como intermediarios entre el Estado romano y otras comunidades.

Puesto que los cónsules sólo estaban en Roma las primeras semanas (o meses) de su mandato, era entonces cuando por lo general eran recibidas las embajadas de otros Estados. Incluso no era inhabitual que una embajada extranjera hubiera de permanecer en la *Urbs* un tiempo prolongado hasta que los nuevos cónsules asumieran su cargo, puesto que sólo entonces podría ser tratado el asunto que los había llevado a la ciudad[14]. No obstante, cuando la cuestión era especialmente urgente el pretor urbano asumía el papel de los cónsules y se encargaba de la recepción de los legados. Que normalmente se prefiriera esperar a los nuevos cónsules está plenamente justificado. Las decisiones que pudieran tomarse a consecuencia de los debates con los embajadores condicionaban el futuro inmediato del Estado romano y, con ello, las *provinciae* y tareas concretas que los nuevos cónsules debieran asumir durante su magistratura. Por eso se prefería no tomar decisiones importantes en la fase final de un año consular que pudieran comprometer a los nuevos magistrados supremos.

## La comunicación de los cónsules con el pueblo: edictos y *contiones*

En el cumplimiento de sus funciones los cónsules actuaban en la mayoría de las ocasiones como correa de transmisión de las decisiones previamente tomadas por el senado, siguiendo las instrucciones de los senadores. En su calidad de intermediarios entre *senatus* y *populus*, siempre que estuvieran presentes en Roma eran los encargados de que las resoluciones senatoriales fueran conocidas por el pueblo, de acuerdo con la fórmula recogida expresamente en ocasiones por Livio: *senatus censuit et consules edixerunt*[15]*. En su ausencia, el pretor urbano asumía esa tarea. La comunicación de los cónsules con el pueblo tenía lugar de dos maneras diferentes, por escrito a través de los edictos y oralmente mediante su comparecencia personal en una contio*. En realidad, ambos medios de comunicación eran complementarios, puesto que un *edictum* debía ser primeramente anunciado oralmente en público, en una *contio*[16].

---

14 Livio 37.1 (año 190); 41.8.5-6 (177); 42.26.9 (172).

15 P.ej. Livio 40.19.5.

16 Livio 26.27.6; 42.10.3.

*Los edictos consulares podían estar referidos a aspectos muy diversos de la vida de la comunidad. En el terreno militar, ése era el modo en el que los cónsules hacían pública la convocatoria del dilectus*, de acuerdo con el número de soldados que el senado les hubiera adjudicado[17]. Los cónsules utilizaban asimismo un edicto para convocar a las tropas que habían de estar bajo su mando para que se incorporaran a filas de manera efectiva. Su fin era que se reunieran en un lugar determinado para marchar desde allí a la *provincia* que le hubiera sido adjudicada al cónsul en cuestión. Ese edicto era asimismo leído en una *contio*[18].

*En el ámbito religioso, los edictos consulares servían para indicar a la ciudadanía cuáles eran sus obligaciones hacia los dioses en respuesta a algún suceso acaecido recientemente. Siempre por orden senatorial, los cónsules señalaban por ejemplo mediante un edicto los días de supplicationes* que habían sido decretados para pedir a los dioses su ayuda en un conflicto bélico o como agradecimiento por una victoria militar[19].

Lógicamente, los edictos consulares eran con mayor frecuencia emitidos al comienzo del año consular, cuando los cónsules se encontraban en Roma. Sin embargo, en ocasiones también podían ser emitidos fuera de Roma, mientras el cónsul se encontraba de camino hacia la ciudad, con el fin de acelerar el proceso que se quisiera sustanciar con el edicto en cuestión[20]. También los edictos por los que se convocaban elecciones eran a veces emitidos por el cónsul que había de presidirlas de camino hacia Roma, "ex itinere"[21].

Durante toda la época republicana fueron muy frecuentes las *contiones* celebradas en Roma[22]. Debido al hecho de que los cónsules pasaban la mayor parte de su mandato fuera de la ciudad, su participación en ese tipo de asambleas en el período presilano fue relativamente poco habitual, y por lo tanto también fueron infrecuentes los discursos consulares ante el pueblo. Con todo, la lógica *auctoritas* de la que gozaban los cónsules en tanto que magistrados supremos de la *res publica* hacía deseable su intervención en las asambleas populares en diferentes contextos políticos, a veces como medio para aplacar la intranquilidad o abierta revuelta de la plebe, o simplemente para proporcionar información a la población

---

17 Polibio 6.19.5-6.

18 Livio 34.56.3.

19 Livio 36.2.5; 45.2.12.

20 Livio 28.9.5 (año 206).

21 Livio 35.24.1-2.

22 Sobre las *contiones*, Pina Polo (1989; 1995; 1997; 2010); Millar (1998); Hölkeskamp (1995); Laser (1997); Mouritsen (2001); Morstein-Marx (2004); Hiebel (2009).

sobre un asunto concreto de interés público[23]. Como en el caso de los edictos, algunas de sus intervenciones ante el pueblo estuvieron directamente relacionadas con su papel principal como jefes militares: querellas por el reparto de provincias, discursos patrióticos previos al comienzo de una guerra, llamamientos al reclutamiento, relato de hazañas tras la celebración del triunfo, etc. Ocasionalmente los cónsules utilizaron su prestigio para intentar influir en los ciudadanos en su calidad de presidentes del proceso electoral, orientando el voto hacia determinados candidatos[24]. Además de su obligada intervención en las *contiones* previas a la votación de los proyectos de ley que ellos mismos promovieron, en contadas ocasiones hablaron a favor o en contra de *rogationes* presentadas por otros políticos[25]. En definitiva, con ser relativamente importante la oratoria consular ante el pueblo en el período presilano, indudablemente su ausencia de Roma hizo que su presencia fuera menor que la de otros cargos públicos, especialmente los tribunos de la plebe.

## Los cónsules como legisladores

Los principales legisladores durante el período presilano fueron los tribunos de la plebe, con abrumadora diferencia respecto a los magistrados superiores en general y a los cónsules en particular. Sin embargo, los cónsules tenían obviamente capacidad de iniciativa legislativa[26]. No hay duda de que los cónsules tenían protagonismo en el proceso legislativo de aprobación de la declaración de guerra contra un Estado enemigo en los *comitia centuriata*. De ello tenemos ejemplos, como la declaración de guerra contra Macedonia en el año 200, a partir de una *rogatio* presentada por el cónsul Sulpicio Galba, o contra Antíoco en 191, a raíz de una *rogatio* formulada por el cónsul Escipión, o en 171 contra Perseo[27]. En los tres casos los cónsules actuaron siguiendo las instrucciones del senado, al comienzo del año consular.

Del mismo modo, tampoco hay duda de que muy pocas leyes civiles pueden ser adjudicadas con seguridad a cónsules. La explicación no hay que verla en una supuesta limitación legal de sus funciones legislativas

---

23 Valerio Máximo 3.7.3; Livio 39.15.1.

24 Livio 10.21-22; 28.9.20.

25 Livio 34.1.4.

26 Bleicken (1975, 103-4); Lintott (1999, 105). En general sobre el procedimiento legislativo en época republicana, Crawford (1996, 1-38); Williamson (2005, esp.62-128).

27 Livio 31.5.9; 36.1.5; 42.30.8-11.

o en una regulación estricta de las tareas de cónsules y tribunos de la plebe que atribuyera a estos últimos en exclusiva la legislación civil[28]. La causa fundamental de la escasa legislación consular hay que verla en la ausencia de los cónsules de Roma durante la mayor parte de su mandato, lo que hacía muy difícil que pudieran promover propuestas de ley. En la práctica, esto sólo podía ocurrir durante las primeras semanas del año consular, antes de que partieran hacia sus provincias.

Por otra parte, llama la atención que casi todas las leyes consulares conocidas se referían a asuntos de una enorme importancia para la vida política y para la vida oficial: el derecho de *provocatio[29]; la lucha contra la corrupción[30]; la limitación de los gastos suntuarios[31]; la organización de los tribunales de justicia[32]; la política de concesión de ciudadanía[33]; el calendario[34]; los plazos que fijaban el proceso mismo de discusión de los proyectos de ley[35]. Obviamente, también muchas de las leyes tribunicias tuvieron una gran importancia para la civitas*, y algunas se ocuparon de problemas semejantes a los de las leyes consulares, pero es fácil ver detrás de los cónsules promotores de todas sus leyes la voluntad mayoritaria del senado, y detrás de las medidas adoptadas un cierto carácter "oficial". En tanto que magistrados supremos, los cónsules debían ante todo ser las personas de confianza del senado. Es lógico por lo tanto que las leyes consulares gozaran del consenso senatorial, o incluso que fueran el fruto de una decisión previa del senado[36].

Actuando en nombre del senado, las leyes promovidas por cónsules estaban dotadas de una mayor *auctoritas* al ser impulsadas por los magistrados supremos de la República, y eso explicaría que se les encomendara a ellos la promulgación de determinadas medidas de especial relevancia,

---

28 Sandberg (2001; 2004) ha sostenido recientemente que los cónsules sólo promovieron en la época presilana algunas leyes de declaración de guerra y en relación con la política exterior. En su opinión, todas las leyes civiles de ese período habrían sido promovidas por tribunos de la plebe, a quienes definió como "leading magistrates" de la República romana en el campo civil.

29 Livio 10.9.3.

30 Livio 40.19.11.

31 Aulo Gelio, *Noches áticas*, 2.24.12.

32 Cicerón, *Bruto*, 161; 164; 296; *Sobre el orador*, 2.223.

33 Livio 41.9.9; Cicerón, *Sobre Balbo*, 21.

34 Macrobio, *Saturnales*, 1.13.20-21.

35 Cicerón, *Filípicas*, 5.8.

36 De hecho, las fuentes informan expresamente de que algunas leyes consulares fueron promovidas *ex senatus consulto*, entre ellas la *lex de ambitu* del año 181 o la ley que en 177 plasmaba la voluntad senatorial de devolver a su patria de origen a los latinos viviendo en Roma.

tal y como da a entender Macrobio al referirse a la *lex Fannia cibaria* de 161, cuando afirma que se prefirió que un cónsul promoviera la *rogatio* a que lo hicieran los pretores o los tribunos de la plebe[37]. En ese sentido, se puede admitir que las leyes consulares en época presilana eran no sólo inhabituales por motivos prácticos, sino que también eran en alguna medida leyes excepcionales. Esto no quiere decir que los cónsules sólo legislaron en épocas de crisis. Simplemente, lo hicieron cuando desde el senado se consideró necesario dar un respaldo consular a una medida legislativa especialmente relevante para el Estado romano.

## La jurisdicción de los cónsules

Una vez que fue creada la pretura, la jurisdicción correspondió en Roma fundamentalmente a los pretores a lo largo de todo el período republicano. Sin embargo, el senado encargó excepcionalmente a cónsules la tarea de llevar a cabo investigaciones criminales extraordinarias y castigar de acuerdo con el resultado de sus pesquisas. El encargo hecho a los cónsules de llevar a cabo una investigación criminal y su correspondiente represión tenía su base jurídica en el *ius coercitionis* que derivaba del *imperium* del que gozaban[38].

Las investigaciones encargadas a los cónsules concernían a temas muy diversos, tanto de política interior como exterior: los rituales religiosos inapropiados de los *Bacchanalia*; muertes por envenenamiento[39]; *coniurationes* externas[40]; acciones ilegales de magistrados romanos[41]; expulsión de extranjeros establecidos sin autorización en Italia[42]; corrupción; *seditiones* internas como la de los gracanos[43]. La variedad de temas objeto de investigación determinó a su vez el ámbito espacial y el período de actuación de los cónsules en cada caso. Por lo general, las *quaestiones* debieron de ocupar una pequeña parte del año consular, pero hay alguna excepción notable. Algunas tuvieron como ámbito de actuación la ciudad de Roma, otras se extendieron a determinadas regiones de Italia. Las medidas adoptadas por los cónsules variaron en cada caso

37 Macrobio, *Saturnales*, 3.17.3-5.

38 Lintott (1999, 105).

39 Livio 8.18.

40 Livio 30.26.12.

41 Livio 9.26; 39.3.2-3.

42 Livio 40.53.5-6.

43 Valerio Máximo 4.7.1.

en el marco de las diferentes investigaciones, aunque siempre en un marco de notable autonomía: ejecuciones; recompensas a confidentes; devolución de las armas a los Cenomanos y expulsión de su provincia del pretor Furio Crassipes; etc.

Sin duda la más conocida de las *quaestiones* atestiguadas es la desarrollada en el año 186 en torno al asunto de los *Bacchanalia*[44]. *El relato de Livio muestra claramente el papel desempeñado por los cónsules en todo el proceso de investigación y posterior represión, siendo en particular Postumio Albino el principal protagonista. De acuerdo con Livio, el cónsul Postumio fue informado de manera privada de la existencia en Roma de rituales iniciáticos báquicos. Cuando Postumio consideró que disponía de datos suficientes, acudió a la Curia para informar convenientemente a los senadores. El senado emitió entonces un senatus consultum* en el que se adjudicaba a ambos cónsules la investigación de los hechos considerados ilegales, no sólo en Roma, sino también en toda Italia. Livio describe el encargo hecho por el senado a los cónsules como una *quaestio extra ordinem*. Los cónsules tomaron efectivamente las medidas que consideraron oportunas para cumplir con el mandato senatorial. Una vez asignadas las tareas, los cónsules convocaron una *contio* para informar al pueblo de lo sucedido desde los Rostra. A consecuencia de la investigación, miles de personas fueron juzgadas. El cónsul Marcio Filipo dedicó a la investigación la mayor parte de su mandato, su colega Postumio prácticamente todo el año, recorriendo para ello casi toda Italia.

## Los cónsules promotores de obras públicas

La realización de la mayor parte de las obras públicas quedó en manos de los censores durante el período republicano[45]. Sin embargo, también los cónsules se encargaron de ellas, muy especialmente en lo que respecta a la construcción de templos y vías, así como en menor medida en la de edificios conmemorativos u obras de otra índole impulsadas personalmente por determinados cónsules[46]. En parte, una de las razones de que los cónsules asumieran obras públicas es que los censores eran elegidos cada cinco años y estaban en el cargo durante dieciocho meses, lo que significaba que, de haber sido una competencia exclusiva

---

44 Livio 39.8-20.

45 Véase una síntesis de la actividad constructiva en Roma entre los años 200 y 78 en Coarelli (1977).

46 De Ruggiero (1925, 49-55).

de los censores, durante tres años y medio no hubiera sido posible iniciar una obra pública a través de la preceptiva *locatio*. Por consiguiente, también los cónsules tenían la potestad para realizar la *locatio operis*, y por lo tanto para disponer de dinero público con el que afrontar las correspondientes obras.

De acuerdo con Livio, existían tres fases bien diferenciadas en el proceso de construcción de nuevos templos y santuarios en Roma: el *votum*, la *locatio* y la *dedicatio*[47]. En las tres podían intervenir los cónsules –así como dictadores, pretores, ediles, *duumviri* y promagistrados–, aunque lo hicieron muy especialmente en la primera de ellas, en el *votum*, de manera que se convirtieron de hecho en los principales impulsores de la edificación de templos a lo largo de toda la República.

De los datos transmitidos por las fuentes antiguas se deduce que el procedimiento más habitual para promover la construcción de un nuevo templo en Roma era que un magistrado con *imperium* realizara el *votum* de un templo durante una campaña militar llevada a cabo bajo su dirección, ofreciendo una promesa a una determinada divinidad en caso de que el ejército romano se alzara con la victoria. Entre el año 367 y la dictadura de Sila, existe constancia de que casi una treintena de templos fueron promovidos por cónsules gracias a su *ius devovendi*, y la cifra fue en la práctica posiblemente superior, puesto que algunos de los templos cuyo votante no se conoce pudieron ser asimismo votados por cónsules. Esto significa que, al menos, casi el cincuenta por ciento de todos los templos construidos en Roma en ese período fueron promovidos por cónsules mediante un *votum*. Aunque hay pocos testimonios concretos de ello, es lógico suponer que por lo general los mismos votantes serían los encargados cuando fuera posible de llevar a cabo la *locatio* que en la práctica ponía en marcha la construcción del templo. Algunos políticos lograron completar el círculo de adquisición de gloria y notoriedad que la construcción de un templo suponía procediendo ellos mismos a su *dedicatio* mientras ocupaban una magistratura[48].

Por lo que respecta a la construcción de vías públicas, durante mucho tiempo se pensó que los censores habían sido promotores de la mayoría de las construidas en Italia. La opinión al respecto cambió radicalmente debido a los discutidos trabajos publicados por Radke y Pekáry, que concedieron a cónsules y pretores un mayor protagonismo en esa tarea[49].

---

47 Sobre la construcción de templos durante la República romana, Ziolkowski (1992), Aberson (1994), Orlin (1997).

48 Es el caso de Bubulco Bruto: Livio 9.43.25; 10.1.9.

49 Radke (1967; 1973); Pekáry (1968).

Lo cierto es que un buen número de miliarios de época republicana se refieren expresamente a cónsules, y en un caso a un pretor, como constructores, pero no se conocen miliarios que mencionen a censores.

Es imposible en el escaso espacio del que dispongo ni siquiera plantear los innumerables problemas que presenta la adjudicación de una vía completa o un tramo de ella a uno u otro magistrado, puesto que en la mayoría de los casos las fuentes son poco explícitas. Baste con exponer la principal conclusión: de los datos conocidos se deduce que la construcción de vías públicas en Italia fue en época republicana fundamentalmente una tarea que correspondió a los cónsules, especialmente durante el siglo II, la época de mayor actividad en la construcción de vías. Permanece abierta la cuestión de si antes del año 200 algunas de las vías pudieron ser construidas por censores, tal y como las fuentes literarias afirman, por ejemplo en el caso de la vía Apia.

Al margen de los templos mencionados, los cónsules también contribuyeron a la monumentalización de la ciudad de Roma al promover la construcción de algunos edificios y monumentos, tales como pórticos, columnas o estatuas[50]. Por otra parte, la expansión por Italia supuso en ocasiones la realización por parte del Estado romano de obras hidráulicas de gran envergadura que tenían como fin el incremento de la tierra susceptible de ser dedicada a la actividad agropecuaria. De la información proporcionada por las fuentes antiguas se deduce que algunas de esas obras fueron, con seguridad o probablemente, acometidas por cónsules en el período presilano[51].

## Colonización y distribución de tierras

Siempre a las órdenes del senado, los cónsules desempeñaron en el período presilano un cierto papel en el control del *ager publicus* y en su eventual reparto a colonos, bien a título individual, bien para la fundación de colonias romanas o latinas. Un buen ejemplo de ello es lo sucedido en el año 173, en el que ambos cónsules recibieron Liguria como *provincia*. Sin embargo, el senado decidió que uno de ellos, L.

---

50 Entre otros monumentos, las *columnae rostratae* de Duilio y Emilio Paulo; los pórticos de Octavio y de Metelo; el *Fornix Fabianus*; y el templo de Concordia construido por Opimio.

51 Desecación de la llanura de Reate por M. Curio Dentato (año 290); desecación del *ager Pomptinus* por M. Cornelio Cetego (160); desecación de marismas en Galia Cisalpina hacia 115, posiblemente por el cónsul M. Emilio Escauro; construcción de las llamadas *fossae Marianae* en 102 por G. Mario.

Postumio, debía viajar a Campania para fijar de manera precisa los límites entre el *ager publicus* y las tierras privadas[52]. Livio añade que era conocido que algunas personas de facto se habían apropiado indebidamente de tierra pública por el sencillo procedimiento de trasladar los límites de sus terrenos adentrándose en el *ager publicus*. La misión de Postumio era recuperar para el Estado romano la tierra pública perdida de ese modo. Se trataba claramente de un problema de grandes dimensiones que afectaba a la economía romana lo suficiente como para que un cónsul dedicara su atención a intentar resolverlo. De hecho, Postumio ni siquiera llegó a pisar la que era su provincia, Liguria, y permaneció todo el año atendiendo la cuestión del *ager publicus* en Campania hasta que regresó a Roma para celebrar las elecciones.

Por lo que respecta a la fundación de colonias y al reparto individual de tierras a colonos, lo cierto es que las fuentes rara vez ofrecen detalles sobre el procedimiento seguido[53]. En mi opinión, los datos derivados de las fuentes antiguas sólo permiten concluir que los cónsules fueron al menos en ocasiones comisionados por el senado para dirigir o poner en marcha un determinado proceso de colonización, reclutando los colonos y encargándose de la elección de la comisión colonizadora. Probablemente esta última tarea era más frecuentemente llevada a cabo por el pretor urbano, dada la habitual ausencia de Roma de los cónsules. Era en mi opinión este hecho, la presencia o ausencia de los cónsules, el que determinaba si un cónsul o el pretor urbano eran encargados por el senado de la tarea. Las tareas concretas de repartir la tierra entre los nuevos colonos ya reclutados correspondía sin duda a los *triumviri* o *decemviri coloniae deducendae*. Pero los datos conocidos no permiten concluir con seguridad si los magistrados con *imperium*, los cónsules o el pretor urbano, debían necesariamente encargarse de la selección de los colonos, o si esta tarea era llevada a cabo también por los *triumviri* o *decemviri*, algo que probablemente dependía de las circunstancias en cada caso[54].

---

52 Livio 42.9.7-8; 42.22.5

53 En general sobre la colonización romana, Salmon (1969); Gárgola (1995). En particular sobre la colonización en Italia durante el siglo II, véase Pina Polo (1988; 2006).

54 En este apartado cabría incluir asimismo la fundación de *fora* a lo largo de muchas de las vías de comunicación en Italia, muchos de ellos creados por cónsules que darían su nombre a las nuevas poblaciones, posiblemente en relación directa con la construcción de las vías. Cf. Ruoff-Väänänen (1978).

## Cónsules como presidentes de comicios electorales

Uno de los últimos actos del año consular era la celebración de las elecciones de magistrados superiores, para las que no existía antes de Sila una fecha fija. Su presidencia correspondía habitualmente a uno de los dos cónsules en activo, aunque a lo largo del período republicano encontramos asimismo a dictadores o *interreges* al cargo de dicha tarea.

De los datos conservados se deduce con seguridad que en época presilana no existía una norma establecida según la cual el cónsul que hubiera sido elegido con mayor número de votos (*consul prior factus*) debiera ser quien presidiera el proceso electoral[55]. Podía serlo él, pero también podía serlo su colega. Como en otros aspectos institucionales de la *res publica* romana, hay que pensar en una flexibilidad procedimental. Sin duda, la decisión sobre la presidencia del proceso electoral era tomada en función de las circunstancias históricas de cada momento, según las necesidades del Estado romano, fundamentalmente en cuanto a política exterior, y de acuerdo con la disponibilidad de cada uno de los cónsules, independientemente de que fueran o no los primeros designados. Factores decisivos en cada caso debieron de ser la lejanía o proximidad de los cónsules respecto a la *Urbs*, así como su actividad militar. Es lógico suponer que se preferiría al más próximo y/o al que pudiera abandonar el mando de sus tropas con menos riesgo. Es probable que por lo general se determinara ya al principio del año consular cuál de los dos cónsules debía regresar a Roma para presidir las elecciones, pero también se conocen casos en que la decisión se tomó en el momento en que debían convocarse las elecciones. En cuanto al procedimiento de designación, este podía producirse por nombramiento directo por el senado, por sorteo o por mutuo acuerdo entre ambos cónsules. De tales procedimientos hay testimonios en los ejemplos conocidos. Sea como fuere, era el senado siempre el que tomaba la iniciativa, decidiendo la época del año en la que las elecciones debían tener lugar mediante la orden cursada al cónsul designado para que volviera a la *Urbs*. El cónsul, por su parte, tenía la potestad de fijar la fecha concreta de las elecciones con su edicto de convocatoria, y se encargaba de todos los asuntos prácticos de las elecciones presidiendo los comicios y proclamando los vencedores.

55 Sobre ese debate, véase Taylor y Broughton (1949; 1968); Linderski (1965). Cf. Rilinger (1976).

## A modo de síntesis: el año consular 190-189

El año consular 190-189 permite tener una visión bastante cabal de lo que era habitualmente el *officium consulis* en el período anterior a la dictadura de Sila[56]. Los cónsules L. Cornelio Escipión Asiático y G. Lelio entraron en el cargo el 15 de marzo del año 190, después de cumplir los rituales religiosos que llevaba aparejada la asunción del consulado: toma de auspicios y votos en el Capitolio. Livio no menciona el habitual debate *de republica et de provinciis* que solía abrir el año político en Roma. Ese año se consideró que el tema más urgente que debía ser tratado en la primera sesión del senado era la cuestión de los Etolios, cuyos legados llevaban ya un tiempo en Roma esperando a que los nuevos cónsules asumieran su cargo. El debate en el senado, en el que participaron los legados etolios, los senadores y, por supuesto, también los nuevos cónsules, duró varios días. Finalmente se les dio una respuesta hostil y se ordenó a los embajadores que abandonaran Roma e Italia. Como jefes de la diplomacia del Estado romano, fueron sin duda los cónsules los encargados de ejercer como intermediarios en todo el proceso y, en última instancia, los responsables de hacer llegar la propuesta final a los Etolios. Se discutió a continuación en el senado la por lo general espinosa cuestión del reparto de provincias. De hecho, ambos cónsules pugnaban por que se les adjudicara Grecia. El reparto no se llevó a cabo por sorteo o por mutuo acuerdo entre ambos cónsules, sino que se dejó en manos del senado. Tras un debate, Grecia fue atribuida a Escipión e Italia a Lelio. Como complemento a esta decisión, el senado decretó el número de soldados que habían de componer los ejércitos de ambos cónsules.

En el relato de Livio, la siguiente tarea consular del año fue la expiación de los prodigios acaecidos y reconocidos como tales por el senado en los meses anteriores. Los cónsules llevaron a cabo los sacrificios pertinentes de acuerdo con las instrucciones de los pontífices. La otra celebración religiosa que debía ser presidida por los cónsules en la primera parte del año consular, las *Feriae Latinae*, hubo de ser celebrada excepcionalmente dos veces porque el ritual no se había llevado a cabo de manera adecuada en la primera ocasión, lo cual retrasó la salida de los cónsules de Roma.

Una vez que todas estas tareas habían sido cumplidas, incluido el reclutamiento de las nuevas tropas, Escipión Asiático emitió un edicto

56 Se pueden seguir las actividades consulares a través del libro 37 de Livio.

que fue anunciado en una *contio* por el que llamaba a sus soldados a reunirse en los Idus de julio en Brundisio, para embarcarse allí en dirección a Grecia. Nombró a sus legados y salió de Roma vistiendo el *paludamentum*. Esto tuvo lugar mientras se estaban celebrando los *ludi Apollinares*, coincidiendo con un eclipse solar del que informa Livio. Sabemos que tal eclipse tuvo lugar el día 14 de marzo de acuerdo con el año astronómico, que correspondía al 11 de julio del año 190 según el calendario oficial. Escipión había necesitado por lo tanto prácticamente cuatro meses para cumplir con la agenda de tareas civiles que le habían correspondido ese año. Partía para su provincia en pleno verano según el calendario, pero en realidad al comienzo de la primavera astronómica, con tiempo suficiente para acometer acciones militares de envergadura en Grecia como realmente sucedió.

Durante su estancia en su *provincia*, Escipión no sólo dirigió las operaciones militares propiamente dichas, sino que desarrolló asimismo una considerable actividad diplomática en nombre del Estado romano. Entre otras actividades, Livio narra cómo legados atenienses fueron a ver al cónsul para interceder por los Etolios, que finalmente consiguieron de Escipión un armisticio. A Antíoco se le hizo ver que un tratado de paz no podía firmarse sin contar con el consentimiento expreso del cónsul, y que por lo tanto la cuestión no podía ser discutida hasta que Escipión no estuviera presente. El cónsul escribió una carta a Prusias para asegurarle la continuidad de la amistad romana. El rey Eumenes acudió a reunirse con el cónsul en el Helesponto. Más tarde, el cónsul recibió en audiencia a Heráclides de Bizancio, un embajador de Antíoco enviado para negociar la paz. Delegados de diversas ciudades (Tralles, Magnesia, Éfeso, Sardis) vinieron a rendirse ante Escipión después de su victoria en Magnesia. El cónsul fue finalmente el máximo responsable en el momento de fijar las condiciones de la paz con Antíoco.

Mientras esto sucedía en Grecia y Asia, el otro cónsul, Lelio, había permanecido en Italia. Livio le presta mucha menos atención y, en consecuencia, poco se conoce de su actividad. En un momento avanzado del año consular en el que no estaban presentes en Roma ninguno de los dos cónsules, llegaron a la ciudad representantes de las colonias de Placentia y Cremona quejándose de la falta de hombres en sus respectivas ciudades. En ausencia de los cónsules, fueron introducidos en el senado por el pretor urbano Aurunculeyo. Los senadores tomaron la decisión de que el cónsul Lelio se encargara de reclutar seis mil familias dispuestas a vivir en ambas colonias. Del nombramiento de los triunviros que habían de llevar a cabo la *deductio* tenía que ocuparse el pretor urbano.

Lelio regresó de la Galia para presidir las elecciones consulares. Durante su estancia en la ciudad en la parte final del año consular, no sólo se encargó de reclutar los nuevos colonos para Placentia y Cremona, sino que propuso que fueran fundadas dos nuevas colonias en el territorio de los Boyos, medida que fue aprobada por el senado. Al llegar la noticia de que el ejército romano había vencido en la batalla naval de Myoneso fueron decretadas *supplicationes*. Lelio recibió instrucciones del senado para que cada día fueran sacrificadas veintidós víctimas. Livio cierra la narración del año consular 190-189 con los enfrentamientos generados por las elecciones consulares que presidió Lelio, y con el nombre de los magistrados superiores electos.

El año consular 190-189 puede considerarse un año típico en lo que respecta a las tareas desempeñadas por ambos cónsules. Como fue habitual en todo el período presilano, los dos cónsules pasaron la mayor parte de su mandato fuera de Roma, dirigiendo sus respectivos ejércitos en sus provincias. Mientras uno de ellos se ocupó de Grecia y Asia, el otro permaneció en Italia. Esta combinación fue habitual durante el siglo II, de modo que uno de los cónsules no estuviera demasiado lejos de Roma, pudiera acudir a ella en caso de urgencia y, en cualquier caso, tuviera facilidad para ir a la ciudad a presidir las elecciones al final del año consular. Los dos se ocuparon conjuntamente de las tareas religiosas y diplomáticas en Roma al comienzo del año, al tiempo que se encargaban del reclutamiento por separado. Escipión se mostró asimismo muy activo desde el punto de vista diplomático durante la guerra. Lelio se ocupó por orden senatorial, pero también por iniciativa propia, de cuestiones relativas a la colonización. Las elecciones para las magistraturas superiores presididas por Lelio pusieron punto final a los hechos relevantes acaecidos en ese año consular.

## Bibliografía


Aberson, M. (1994). *Temples votives et butin de guerre dans la Rome republicaine*, Roma.

Auliard, C. (2006). *La diplomatie romaine. L'autre instrument de la conquête. De la fondation à la fin des guerres samnites (753-290 av.J.-C.)*, Rennes.

Baudy, D. (1998). s.v. *Feriae Latinae*, *Der Neue Pauly*, Stuttgart, 477.

Bleicken, J. (1975). *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*, Berlín – Nueva York.

Bloch, R. (1963). *Les prodiges dans l'Antiquité classique*, París.

Canali de Rossi, F. (1997). *Le ambascerie dal mondo greco a Roma in età repubblicana*, Roma.

Canali de Rossi, F. (2005). *Le relazioni diplomatiche di Roma. Vol.I Dall'età regia alla conquista del primato in Italia (753-265 a.C.)*, Roma.

Coarelli, F. (1977). "Public Building in Rome between the Second Punic War and Sulla", *Papers of the British School at Rome* 45, 1-23.

Coudry, M. (2004). "Contrôle et traitement des ambassadeurs étrangers sous la République romaine", en Moatti, C. (ed.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Roma, 529-65.

Crawford, M. (1996). *Roman Statutes*, Londres.

De Ruggiero, E. (1925). *Lo Stato e le opere pubbliche in Roma antica*, Turín.

Engels, D. (2007). *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v.Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart.

Gargola, D.J. (1995). *Lands, Laws and Gods. Magistrates and Ceremony in the Regulation of Public Lands in Republican Rome*, Chapel Hill y Londres.

Hiebel, D. (2009). *Rôles institutionnel et politique de la contio sous la République romaine (287-49 av. J.-C.)*, París.

Hölkeskamp, K-J. (1995). "*Oratoris maxima scaena*. Reden vor dem Volk in der politischen Kultur der Republik", en Jehne, M. (ed.), *Demokratie in Rom? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*, Stuttgart, 11-49.

Laser, G. (1997). *Populo et scaenae serviendum est. Die Bedeutung der städtischen Masse in der späten römischen Republik*, Trier.

Linderski, J. (1965). "Constitutional Aspects of the Consular Elections in 59 B.C.", *Historia* 14, 423-42.

Linderski, J. (1995). "Ambassadors go to Rome", en Frézouls, Ed. y Jacquemin, A. (eds.) *Les relations internationales. Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1993*, París 453-78.

Lintott, A. (1999). *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford.

Liou-Gille, B., (1996). "Naissance de la ligue latine. Mythe et culte de fondation", *Revue belge de philologie et d'histoire* 74, 73-97.

MacBain, B. (1982). *Prodigy and Expiation: a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruselas.

Millar, F. (1998). *The Crowd in Rome in the Late Republic*, Ann Arbor, Michigan.

Mommsen, Th. (1864). "Das römische Gastrecht", *Römische Forschungen* I, Berlín, 319-54.

Morstein-Marx, R. (2004). *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge.

Mouritsen, H. (2001). *Plebs and Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge.

Orlin, E.M. (1997). *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leiden, Nueva York y Colonia.

Pekáry, T. (1968). *Untersuchungen zu den römischen Reichsstrassen*, Bonn.

Pina Polo, F. (1988). "La colonización romana en el siglo II a.C.", en Pereira, G. (ed.), *Actas 1er Congreso Peninsular de Historia Antigua*, vol.3, Santiago de Compostela, 107-25.

Pina Polo, F. (1989). *Las contiones civiles y militares en Roma*, Zaragoza.

Pina Polo, F. (1995). "Procedures and Functions of Civil and Military *contiones* in Rome", *Klio* 77, 203-16.

Pina Polo, F. (1997). *Contra arma verbis. El orador ante el pueblo en la Roma tardo-republicana*, Zaragoza ([1]Stuttgart 1996).

Pina Polo, F. (2006). "Deportation, Kolonisation, Migration: Bevölkerungsverschiebungen im republikanischen Italien und Formen der Identitätsbildung", en Jehne M. y Pfeilschifter R. (eds.), *Herrschaft ohne Integration? Rom und Italien in republikanischer Zeit*, Frankfort, 171-206.

Pina Polo, F. (2010). "Public Speaking at Rome: A Question of *auctoritas*", en Peachin, M. (ed.), *Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford.

Radke, G. (1967). "Namen und Daten: Beobachtungen zur Geschichte des römischen Strassenbaus", *Museum Helveticum*, 24, 221-35.

Radke, G. (1973). s.v. Viae publicae Romanae, *RE Suppl.*, XIII, Munich, 1417-1686.

Rasmussen, S.W. (2003). *Public Portents in Republican Rome*, Roma.

Rilinger, R. (1976). *Der Einfluß des Wahlleiters bei den römischen Konsulwahlen von 366 bis 50 v.Chr.*, Munich.

Rosenberger, V. (1998). *Gezähmte Götter. Das Prodigienwesen der römischen Republik*, Stuttgart.

Ruoff-Väänänen, E. (1978). *Studies on the Italian Fora*, Wiesbaden.

Sabbatucci, D. (1988). *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milán.

Sacchetti, L. (1996). *Prodigi e cronaca religiosa. Uno studio sulla storiografia latina arcaica*, Roma.

Salmon, E.T. (1969). *Roman Colonization under the Republic,* Londres.

Sandberg, K. (2001). *Magistrates and Assemblies. A Study of Legislative Practice in Republican Rome*, Roma.

Sandberg, K. (2004). "Consular Legislation in pre-Sullan Rome", *Arctos* 38, 133-62.

Scullard, H.H. (1981). *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Londres 1981.

Taylor L.R. y Broughton, T.R.S. (1949). "The Order of the Two Consuls' Names in the Yearly Lists", *MAAR* 19, 3-14.

Taylor L.R. y Broughton, T.R.S. (1968). "The Order of the Consuls' Names in Official Republican Lists", *Historia* 17, 166-71.

Williamson, C. (2005). *The Laws of the Roman People. Public Law in the Expansion and Decline of the Roman Republic*, Ann Arbor, Michigan.

Ziolkowski, A. (1992). *The Temples of Mid-republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma.

*Carlos García Mac Gaw* / Universidad Nacional de La Plata-Universidad de Buenos Aires

# ESTADO Y ESCLAVISMO EN EL IMPERIO ROMANO

El análisis de la esclavitud es un campo privilegiado para el desarrollo de los estudios transhistóricos. Como ningún otro, este espacio de estudio de la historia y de la sociología se ha convertido en un ámbito de reflexión sobre la explotación humana por fuera de todo contexto y proceso histórico particular.

Sin embargo, de igual forma que el estudio de la sociedad presupone el conocimiento de las sociedades específicas, el estudio de la esclavitud sólo puede ser el resultado del conocimiento de las diversas sociedades en que se presenta esta relación de explotación. Ello supone, ciertamente, pensar en la existencia de diferentes formas de aparición del fenómeno, producto de su relación con otros elementos socioeconómicos con que ella se combina. Entonces el desarrollo y la práctica de la esclavitud están articulados directamente con la estructura socioeconómica en que se inscribe. Hacer esta afirmación no es banal y tiene consecuencias importantes. Primeramente, implica negar que la esclavitud pueda ser analizada como una fase en el desarrollo evolutivo de las sociedades. Esta es una crítica ya realizada a las perspectivas planteadas en su momento por el marxismo stalinista[1]. En segundo lugar, aunque no menos importante, implica también revisar el planteo que sostiene la existencia de *un* modo de producción esclavista o de un sistema esclavista, que se presentaría en diferentes sociedades con variaciones mínimas[2].

En general se marca la diferencia entre las sociedades con esclavos y las sociedades esclavistas. Algunos lo han hecho en términos puramente económicos, reconociendo por un lado, sociedades en donde la esclavitud es visible pero resulta un rasgo marginal desde el punto de vista productivo, y donde los mecanismos de reproducción y mantenimiento de la institución no requieren un sistema organizado y son informales. Por el otro, sociedades conteniendo números substanciales de esclavos trabajando en la agricultura y la industria, con un control social ejercido en términos institucionales más acabados especialmente a través de las

1 Véase por ejemplo Konstan (1981).

2 García Mac Gaw (2010).

estructuras del Estado[3]. Patterson (1982, ix-x) señala la diferencia entre aquellas sociedades en donde la esclavitud alcanzó un significado estructural marcado –donde su importancia puede ser cultural, económica o política, o una combinación de las tres–, pasando por aquellas en las que era crítica aunque no definitiva, hasta aquellas en que era la institución determinante. Estas últimas son definidas como "large-scale slave societies", o, retomando a Finley, "genuine slave societies". La inclusión de los aspectos culturales y políticos amplía en la definición de Patterson el objeto de estudio que, fuera de las sociedades esclavistas modernas, se volvería difícil de analizar en términos económicos exclusivamente.

El planteo básico que orienta estas páginas es radicalmente inverso a las ideas recientemente presentadas. Hasta donde he podido ver, en el caso de las sociedades esclavistas americanas modernas, en Grecia y en Roma, la esclavitud no es una "institución determinante" sino una "institución determinada". En todas ellas la esclavitud se incluye en el marco más amplio de la estructura socioeconómica que explica su existencia. En cada caso ocurren circunstancias excepcionales que llevan a que la esclavitud aparezca como un mecanismo para garantizar la reproducción de algunas de las instituciones dominantes en la formación social. Las relaciones de esclavitud pueden servir para reproducir instituciones políticas, parentales, militares, económicas, etc. Sin embargo, no parece que ninguna de las sociedades indicadas funcione sobre el presupuesto fundante de las relaciones esclavistas[4]. Aún así, sin ser dominante o determinante, la presencia de las relaciones esclavistas debe explicarse.

Me centraré aquí especialmente en ciertas cuestiones económicas relacionadas con la esclavitud en Roma. Habitualmente se califica a la sociedad romana como esclavista, y no como una sociedad con esclavos, puesto que en general se ha argumentado que la esclavitud ha sido allí una "institución determinante" (cit. Patterson). Idea que está presente en Finley (1982, 102-3) cuando argumenta que los esclavos sobresalían

---

3 Turley (2000, 4 y 62-3). La cuestión de los números resulta en ciertos casos problemática, pero también la recurrencia a lo que se podrían denominar factores cualitativos para intentar definir a la sociedad como esclavista: véase Turley (2000, 4-5); García Mac Gaw (2007, 104-14; 2010, 633-8).

4 Cf. el caso planteado por Hindess y Hirst (1979, 113-82) donde los autores tratan de construir el concepto de modo de producción esclavista basado en una sociedad dividida exclusivamente entre amos propietarios y esclavos productores. Sin embargo, señalan que "la esclavitud existe siempre dentro de un sistema político y social más amplio, nunca es una forma de dominación exclusiva ni constituye un Estado en y por sí misma, es decir un régimen compuesto por amos y esclavos como gobernantes y gobernados respectivamente" (117). Obviamente que esta no es la única forma en que se podría expresar la "determinación" esclavista señalada por Patterson.

en la producción en gran escala en el campo y los sectores urbanos y constituían el principal volumen de ingresos para la elite romana, y está retomada recientemente, por ejemplo, por Dal Lago & Katsari (2008, 4-5). La organización de ese sistema de explotación del trabajo en el espacio rural se corresponde básicamente con la estructura de la plantación, cuyo modelo se ha buscado en las sociedades esclavistas americanas modernas de las Antillas, Brasil y sur de los EE.UU.[5] En la relación que se estructura entre ambos períodos históricos, el moderno y el antiguo, la esclavitud es el vínculo específico, pero el núcleo central de esa articulación, de forma inconsciente o explícita, ha sido el sistema de la plantación. Contribuyeron a ello, entre otras cosas, la disponibilidad fragmentaria de nuestras fuentes, la tentación de "reconstruir" la esclavitud antigua complementándola con los más acabados datos socioeconómicos que provee la moderna, el desarrollo de los estudios comparativos y, finalmente, la propia naturaleza del corpus más completo de que disponemos los antiquistas: los agrónomos latinos. La plantación esclavista es el modelo sobre el que se organizó la explotación del trabajo forzado en la América moderna, y ese modelo ha sido tomado también para el mundo antiguo y en particular para el romano. Es decir que cuando se habla de esclavismo romano se hace normalmente referencia al sistema de la plantación, que en Roma se asimila a la organización productiva de la *villa*.

El siglo II a.C. ha sido habitualmente marcado como el punto de inflexión para el paso a una sociedad romana plenamente esclavista. El fin de la segunda guerra púnica, el proceso de unificación definitivo de Italia bajo el poder de Roma, el desarrollo de la villa esclavista, la crisis demográfica centrada especialmente en la clase de pequeños campesinos propietarios y las reformas agrarias graquianas, son los elementos que se destacan en ese rápido tránsito al esclavismo pleno. El siglo II a.C., al igual que el III d.C., se identifica con una crisis estructural[6]. Y no cabe duda de que se trata de un momento excepcional en la historia de Roma. Ahora bien, entre todos los elementos que hemos indicado, el desarrollo de la esclavitud en gran escala –el sistema esclavista– ha sido tomado como el aspecto decisivo, central, determinante, para caracterizar las transformaciones operadas en la sociedad romana. La relación directa que se establece cuando se plantea la existencia de la sociedad

5 Turley (2000, 63).

6 Véase Hekster, de Kleijn & Slootjes (2007).

plenamente esclavista con el sistema de la villa esclavista, implica colocar a esta última como el foco del análisis.

Trataremos de observar las relaciones que pueden establecerse entre la villa esclavista, el esclavismo en general y el resto de los elementos indicados para explicar las transformaciones del siglo II. Nuestro objetivo es tratar de separar al esclavismo, y especialmente a la villa, como determinante en última instancia de la crisis y centrarla en aspectos estructurales ligados con la organización del Estado romano.

## Demografía, ejército y esclavismo

La tesis tradicional que liga estas variables para el período post-anibálico ha sido sentada especialmente por Brunt (2001, 9), siguiendo las ideas avanzadas por Beloch. Tratando de explicar las figuras decrecientes de los censos del período final de la República Brunt dice que

> "The poor especially could not afford to marry, or, if married, to raise children. Families were limited by abortion and infanticide, if not by contraception. The impoverishment of so many Italians was itself a function of the huge importation of slaves. Italy was not so thinly peopled as the census figures in themselves suggest, nor were all its 'desolate' regions unpopulated: they were often worked by slaves. The decline of the old Italian stocks and the rapid and steady growth of a servile population are, as it were, two sides of the same medal"[7].

Esta cuestión está directamente relacionada con los problemas de alistamiento de los ciudadanos romanos para las recurrentes campañas militares, y aparece como un aspecto central en el conflicto que se desarrolla por las leyes agrarias graquianas. Tiberio Graco habría impulsado su programa de reformas por la crisis demográfica que afectaba principalmente al grupo social de los *assidui*, que conformaba la columna vertebral del ejército romano.

---

7 Brunt (2001, 350) indica que el Lacio no estaba desolado sino que estaba en manos de unos pocos que administraban grandes propiedades y la población principalmente compuesta por esclavos, mientras que los habitantes libres eran pocos. Igual panorama se plantea para la región de Etruria (350-1), pero se destaca la persistencia de población libre en la zona al norte de Roma y al sur del Lago de Bolsena, delimitada por la Via Clodia y el Tíber. Cf. Gabba (2006, 233): "La primera consecuencia de la despoblación del campo fue el predominio de una forma extensiva de agricultura, que explotaba simultáneamente la decadencia de la pequeña granja campesina y ayudaba a minar la estructura típica de la economía en muchas áreas de Italia, especialmente por la nueva forma de trabajar la tierra pública que era más aprovechable por el rico y por el Estado".

Sin embargo, actualmente existen perspectivas radicalmente distintas a la visión historiográfica dominante para este período, como el libro de N. Rosenstein, *Rome at war*. Para Rosenstein (2004, 146-7), el crecimiento que refleja la población ciudadana romana entre el 203 y el 125/4 no se explicaría, como señalara Brunt (2001, 77), por la contribución de las masivas manumisiones de esclavos, sino por una tasa de crecimiento demográfica muy alta, capaz de remontar el desgaste ocasionado por las muertes de los soldados en combate, las epidemias y la alta tasa de mortalidad en la ciudad de Roma que implicaba la necesidad de un flujo permanente de inmigrantes desde las zonas rurales para sostener un ritmo de crecimiento que se mantuvo durante los últimos dos siglos de la República[8]. Rosenstein (2004, 106) elabora un modelo que explica la potencial capacidad de la República para explotar las pautas de matrimonio italianas con fines militares, lo que contribuyó al suceso imperial de Roma. La tendencia de los hombres romanos e italianos a casarse por primera vez alrededor de los treinta años creó un amplio grupo de hombres jóvenes subempleados en las pequeñas granjas de Italia, disponiendo los recursos demográficos necesarios para la conquista, incluso cuando estas campañas alejaban a los soldados de sus granjas en períodos cruciales para el ciclo agrícola o a lo largo de años[9]. Cuando los hombres alcanzaban la edad del matrimonio el sistema militar romano minimizaba las demandas sobre ellos, permitiéndoles retornar a la vida civil y mantener a sus jóvenes familias cuando eran más necesarios. No hay elementos que permitan ver una crisis en el reclutamiento en el siglo II a pesar de la extraordinaria proporción de la población masculina involucrada en las conquistas porque existió, no obstante, una disponibilidad para el enrolamiento de romanos e italianos a pesar de la ausencia de elaborados mecanismos para obligarlos a servir en el ejército[10]. En vista de que los registros arqueológicos en general no demuestran la desaparición de las pequeñas granjas en este siglo, hay muchas razones para preferir este modelo en lugar del tradicional. El autor además argumenta que el aparente conflicto entre la agricul-

---

8 Cf. Morley (2002, 33-54).

9 Rosenstein (2004, 18-19) plantea la posibilidad de que las ausencias de los campesinos movilizados hayan sido cubiertas por trabajo alquilado –además de que la unidad doméstica campesina dispone habitualmente de recursos laborales por subempleo de la fuerza de trabajo–: "One might therefore imagine that Roman imperialism, far from creating a deficit in the agricultural force, on the contrary temporarily drew off an unneeded surplus of rural manpower".

10 Brunt (2001,15-6) explica en detalle el sistema de realización del censo, siendo la obligación de los ciudadanos presentarse ante las autoridades.

tura doméstica y la guerra se puede rastrear al menos hasta el siglo IV a.C., puesto que las campañas se desarrollaban regularmente también en otoño e invierno, la época en que supuestamente se sembraban los principales cultivos que conformaban la dieta de los romanos. Sin embargo nada indica que la demanda de hombres para la guerra debilitara a los campesinos en ese período. Las guerras iniciadas contra Aníbal en el fin del siglo III y luego en la expansión mediterránea no impusieron en la agricultura de pequeña escala ningún esfuerzo *cualitativamente* diferente al de la previa expansión romana, aunque sí es distinto el número de hombres movilizados después del 218[11]. Por otra parte, provee los elementos que a su criterio explican las condiciones para un rápido aumento de la tasa de crecimiento demográfico inmediatamente después de la segunda guerra púnica. La hipótesis de una alta mortalidad entre los soldados italianos y romanos junto con la emigración a las colonias y brotes epidémicos que ayudaron a catalizar un rápido aumento demográfico entre los ciudadanos de la República durante los dos primeros tercios del siglo II abre una perspectiva muy diferente para entender las condiciones sociales y económicas existentes durante el tribunado de Tiberio Graco. Un número creciente de pequeños propietarios junto con la costumbre de repartir la herencia entre ellos supone una crisis agraria que Tiberio trató de resolver. Bajo esta hipótesis, muchos de los que sostuvieron la *lex agraria* no habían sido erradicados de sus granjas por la leva militar y la competencia con el creciente número de grandes propiedades esclavistas. Eran simplemente el resultado de demasiada gente que esperaba vivir con muy poca tierra[12].

Si se observan las levas de la primera mitad del siglo veremos que no aparecieron problemas particulares salvo en el teatro hispano. Así, la campaña del 171 a.C. atrajo muchos veteranos por el recuerdo de los botines obtenidos en la guerra macedónica previa (Livio, 42.32.6), y en el 149 los cónsules no tuvieron problemas al convocar a la leva para la tercera guerra púnica porque el botín era un foco de atracción (Apiano, *Guerras Púnicas*, 75.331), en notable contraste con la resistencia encontrada en las levas para España dos años antes[13]. En el 206

---

11 Rosenstein (2004, 19 y 52-3), destacado en el original.

12 Rosenstein (2004, 151-4); Morley (2001, 58-60). Dyson (1992, 28) es escéptico sobre la profundidad de la caída demográfica durante y luego del período anibálico y señala que a través de la historia el interior de Italia sufrió de sobrepoblación, en la época del hierro y en los tiempos modernos. Por lo tanto una cierta dilución de sus reservas demográficas podría haber sido un hecho positivo. Analogías con ciertos desarrollos en el campo europeo después de la plaga del siglo XIV vienen a la cabeza.

13 Hoyos (2007, 64).

y en el 180 los soldados se amotinaron durante las campañas llevadas allí, y en el 151 hubo pocos voluntarios para la guerra celtíbera[14]. Los números para los registros censales del 124 y el 114 son enteramente incompatibles con las teorías de la declinación poblacional, mientras que las figuras relativamente bajas para el período comprendido entre el 160-130 pueden explicarse asumiendo que un número significativo de ciudadanos rurales se volvieron progresivamente reacios a enrolarse en las legiones, y por consiguiente evitaron el registro llevado por los censores[15]. Las guerras en la Península Ibérica fueron muy duras y luego de treinta años de gobierno romano en la región los recursos disponibles para el saqueo estaban agotados[16]. Es decir que, de acuerdo a lo que se puede observar, los voluntarios eran escasos de acuerdo a las perspectivas que se les presentaban y los problemas en las levas no parecen explicarse por ausencia de recursos demográficos[17].

La cuestión de la baja del censo para la leva también fue esgrimida para fortalecer la tesis del despoblamiento romano. El censo requerido para ser registrado como *assiduus* pasó de 11.000 a 4.000 ases después de las catástrofes militares del 212/11 en la guerra anibálica, probablemente en el 140 o entre el 133 y el 125 a.C. el censo se haya reducido a 1.500 ases, y, finalmente, Mario aceptó voluntarios para la guerra contra Yugurta sin calificación por propiedad. La causa de este descenso progresivo usualmente fue encontrada en una baja demográfica durante el siglo II[18]. Si se aceptan las conclusiones de Rosenstein los ciudadanos enrolados voluntariamente en el ejército de Mario, estaban desposeídos de la tierra no como resultado de largos servicios militares en ultramar o por la competencia de las grandes propiedades esclavistas, sino porque no había tierras disponibles para ellos. Enrolándose esperaban poder

---

14 Cagniart (2007, 81); de Ligt (2007, 123).

15 de Ligt (2007, 124). Cf. Brunt (2001, 37), quien señala un contraste entre antes y después del siglo II a.C.

16 Según Cagniart (2007, 81), "To be drafted for the war in Spain was financially unattractive, not to say disastrous. The *stipendium* the soldiers received was pitiful and, after the deduction of the cost of their equipment, clothing, and food, there was nothing left to bring back home."

17 Según Hoyos (2007, 65) el número general de hombres movilizados después del año 200 d.C. por los compromisos militares que se extendían desde Hispania hasta Asia Menor se mantiene estable: 212.000 en el 190, alrededor de 150.000 en el último año de la guerra macedónica, y en el 146 aproximadamente la misma cifra; el cálculo estimado es de al menos un 8% de romanos movilizados por más de 16 años. Una breve descripción de los problemas sufridos por Roma a mediados del siglo II para reclutar soldados en Astin (2006a, 194-5).

18 Cagniart (2007, 81); cf. de Ligt (2007, 124-5).

acceder finalmente a esas tierras, como finalmente ocurrió: los veteranos de Mario de la guerra numida (107-105 a.C.) y de la guerra contra los germanos (105-101 a.C.) recibieron tierras, mayormente en Africa y en el norte de Italia[19]. Por otro lado, la baja del censo se explicaría por la creencia de los políticos romanos en una declinación de los ciudadanos y habrían buscado así compensarla. Pero la causa real de la baja habría sido un sub-registro para evitar la leva y un incremento de la pobreza rural causado en parte por el desarrollo poblacional[20].

Hasta aquí podríamos señalar que, de acuerdo con lo que hemos observado, el desarrollo del esclavismo no tiene una relación directa con crisis demográfica alguna. Si partimos de la idea de que esta crisis no existió, la organización de la gran propiedad en relación con la explotación de la fuerza de trabajo esclava no aparece como una causa para la decadencia campesina en el siglo II. Sin embargo existen otros elementos para reforzar esta teoría.

## Demografía en expansión

La cuestión de la expansión económica, que ha sido un tópico para entender el salto cualitativo de la economía romana desde el s. II a.C. al II d.C., es difícil de mantener con el planteo de una crisis demográfica en el comienzo del proceso. Jongman (2006, 242-44) que ha sistematizado la información en relación con el crecimiento económico del Imperio Romano, señala que se puede establecer una tendencia clara, aunque en términos bastante generales, entre el incremento poblacional y el desarrollo agregado entre el período que analizamos[21]. El autor plantea la necesidad de dejar de lado las fuentes literarias que caracteriza como perspectivas impresionistas de ciertas clases sociales. Para ello compara algunos datos que permiten establecer algunas curvas a lo largo de dicho período. Como la que se relaciona con el número de naufragios, que podemos conocer de acuerdo al avance de los estudios arqueológicos

---

19 Cagniart (2007, 82). Por otro lado es interesante lo que plantea de Ligt (2007, 126-8), quien retoma algunos de los aspectos avanzados por E. Gabba cuando sugería un proceso de proletarización del ejército incluso antes de las reformas marianas.

20 de Ligt (2007, 127).

21 En el mismo sentido de Ligt (2007, 117 ss.). No entraremos aquí en la cuestión demográfica por su profundidad y extensión. Una perspectiva de la tesis dominante de una demografía "baja" con un buen estado de la cuestión y una agenda temática en Scheidel (2008).

marinos[22], lo que nos indica claramente el aumento de los intercambios. También el nivel de las concentraciones de plomo y cobre encontradas en el hielo de Groenlandia, que señala el nivel de extracción de metales en una escala tal que permite establecer niveles de polución, y el aumento de las construcciones de edificios públicos. El autor retoma los estudios desarrollados por Anthony King sobre el consumo de carne a partir de restos óseos animales. Este resulta un buen índice en la medida en que probablemente refleja la prosperidad alcanzada en un nivel ligeramente superior al de la subsistencia. Para los que viven por debajo de ese nivel, la carne resulta un consumo caro, mientras que aquellos que se encuentran varias veces por encima del nivel de subsistencia no pueden aumentar dicho consumo de manera proporcional, es decir que se trata de un indicador de quienes alcanzan una prosperidad intermedia[23]. Todos estos índices señalan claramente un proceso de expansión en el período indicado.

El argumento de que existe una crisis demográfica en el siglo II es difícil de sostener con la idea paralela de una transformación radical de las unidades productivas con un aumento de la productividad del trabajo y del excedente para el mercado. El despoblamiento en el campo y el aumento demográfico en la ciudad son fenómenos que no se pueden pensar independientemente. Estas ideas están tratadas especialmente por Neville Morley en *Metropolis and Hinterland* (2002, 33-54). De acuerdo a las estimaciones del autor, la población de Roma habría experimentado un crecimiento de 200.000 habitantes a alrededor de 1.000.000 en los dos últimos siglos de la República. Uno de los razonamientos centrales de su trabajo está en relación con la evidencia que sugiere que en general las ciudades preindustriales casi invariablemente presentan tasas negativas de crecimiento, o lo que es lo mismo, que el número de muertes supera consistentemente al de nacimientos[24]. Esto supone que la brecha entre nacimientos y decesos debía ser cubierta por la inmigración, que Morley estima en 7.000 personas establecidas anualmente en la ciudad. Para que ello ocurriera es necesario pensar en una tasa de crecimiento positiva entre los hombres libres en las restantes zonas de Italia desde

---

22 Hopkins (1980, 105-6).

23 Jongman (2006, 245). La curva del gráfico denota un salto de 20.000 unidades a 120.000 entre los siglos II y I a.C., un nuevo salto positivo con otro aumento de 100.000 unidades en el siglo I, para alcanzar un tope de 270.000 en el siglo II, cayendo luego bruscamente en el siglo III a 180.000 y 170.000 en el IV, hasta hundirse en el V a sólo 50.000 unidades. Véase Kron (2008, 80-6) donde se trata la cuestión con mayor profundidad y se compara el consumo de carne entre los romanos con otras sociedades preindustriales.

24 Morley (2002, 39 ss.).

donde provenían mayormente los nuevos residentes romanos, lo que podría soportar la reconstrucción demográfica (caída en las zonas rurales) realizada por Beloch y Brunt, sin necesidad de recurrir a las teorías de la expropiación de los campesinos por el trabajo esclavo[25].

Por supuesto que este salto demográfico de Roma tiene que haber tenido consecuencias económicas en un amplio radio geográfico disponible para la producción de diferentes insumos orientados a su abastecimiento. Esto ya había sido observado por de Neeve (1984) en un breve texto, cuando retomó el modelo avanzado por Von Thünen en 1826 para pensar la locación de recursos en relación con el abastecimiento de los mercados, y es el centro del análisis de la tesis de Morley. El dramático desarrollo de la población en Roma sólo pudo ser acompañado por un igualmente dramático cambio en un incremento en el abastecimiento de alimentos, lo que se logró por la articulación de la acción del Estado y del mercado privado[26]. Este incremento se pudo lograr de dos maneras. La primera, es que el área que abastecía esos alimentos debe de haberse expandido, puesto que los precios en la ciudad eran lo bastante altos como para compensar el costo del transporte desde zonas más lejanas[27]. La segunda es por el aumento de los alimentos disponibles en las zonas ya existentes para abastecer a Roma[28]. La primera de estas transformaciones afecta al interior de Italia, pero evidencia también una alteración en la integración de nuevas zonas económicas a través de la expansión imperial y la imposición de tributos, es decir que está en directa relación con la acción del Estado: desde el fin del siglo III Cerdeña y Sicilia, y

---

25 Morley (2002, 46-52). Según Jongman (2003, 108) el urbanismo romano y la esclavitud están relacionados estrechamente. Las ciudades crecieron y se mantuvieron grandes primariamente porque la esclavitud vino a ocupar ese gran lugar en la sociedad urbana. Las lamentables condiciones higiénicas de la vida urbana en las sociedades preindustriales han sido estimadas para el caso de Londres en un resultado de exceso de muertes sobre nacimientos del 10 por 1.000, tasa que se aplica para el caso de Roma. Ello indica para el autor la necesidad de un flujo de 14.000-15.000 inmigrantes del espacio rural, equivalentes a 32.000-35.000 nacimientos anuales para sencillamente mantener una alta urbanización hasta el período de su decadencia en el Imperio tardío. Esto contradice la visión común de que la inmigración urbana en la Italia romana se concentró en períodos acotados (siglos II-I aC) y por eventos particulares (empobrecimiento de la población rural y desarrollo del latifundio). Así, una simple simulación demográfica muestra que lo que en nuestras fuentes aparece como un único evento era realmente el comienzo de un rasgo estructural de larga duración.

26 Morley (2002, 55). Polibio, 31.25.3-7, se refiere claramente a la inmensa riqueza acumulada en Roma después de la guerra con Macedonia.

27 de Neeve (1984, 16-20).

28 Morley (2006, 56).

desde el 146 en adelante la reciente provincia de Africa, aprovisionaron regularmente con granos a Roma.

En el plano privado, estas transformaciones se ligan fundamentalmente con el desarrollo de la producción orientada al mercado. De acuerdo con la tesis clásica, esta demanda habría sido cubierta por la *villa* (el "sistema") esclavista. Su difusión estaría en relación con el aumento exponencial del número de esclavos. Ahora bien, cuando se habla de este número, en realidad se lo *estima*, se lo *deduce*, pero no se lo conoce. Hopkins, por ejemplo, había planteado que alrededor de un tercio de la población italiana en tiempos de Augusto habría estado compuesta por esclavos. Sin embargo, de Ligt (2007, 122) cuestiona este supuesto ya que esta estimación está inspirada por el hecho de que los esclavos del sur de los Estados Unidos constituían alrededor del 33 por ciento de la población antes del comienzo de la guerra civil[29]. Pero, ¿por qué el porcentaje de los esclavos de la Italia republicana debería haber sido semejante? De hecho, algunos cálculos simples permiten mostrar que durante el temprano Imperio, cuando el desarrollo urbano era mayor, no eran necesarios más de 250.000 esclavos para producir todo el vino y el aceite de oliva consumido anualmente por el conjunto de las ciudades italianas, incluida Roma (el número incluye los esclavos necesarios para trabajar la tierra de cereales y para apoyar a los que se dedican a las tareas agrícolas)[30]. Esto es compatible con la idea de que las haciendas esclavistas

---

29 Los números propuestos por Hopkins son retomados por Finley (1982, 101). Rosenstein (2004, 10) critica el planteo de Brunt sobre el crecimiento de la población esclava que partiría desde un piso de 500.000 esclavos en el 225 a.C. La tasa de aumento debería de haber sido inusitadamente alta teniendo en cuenta la tendencia a la baja de la población esclava por la ratio entre hombres y mujeres, lo que obligaría a una reposición extraordinaria para sostener un crecimiento de larga duración; y concluye que "Brunt's figures offer no basis for assuming that a dramatic rise in the nomber of Roman slaves –and hence in the number of the plantations that employed them– was getting under way during the early second century". Igualmente (id., 10-2) señala que la base de la suposición de Brunt de que los esclavos en Italia llegaban a 3 millones (es decir cerca de un 40% del total de la población) para la época de Augusto consiste en un elaborado razonamiento circular en el cual la baja población de libres "explica" el alto número de esclavos, el que a su vez "explica" cómo pudo haber un número tan bajo de hombres y mujeres libres.

30 Cf. de Ligt (2006, 600). Este autor, por otra parte, destaca (601) que estas cifras necesariamente deberían retraerse si se toma en cuenta que el proceso de urbanización era mucho menor en el 133 que en el 28 a.C. Producir vino para un consumo estimado de 1 litro diario (una estimación alta de acuerdo a los promedios etarios) para una población urbana de 1.9 millones de personas supone disponer de no más de 95.000 ha (produciendo alrededor de 2.000 litros por ha), lo que significa alrededor del 1% del total de las tierras de la Italia romana. De igual manera, partiendo de las suposiciones de Mattingly (muy altas) de un consumo de 20 lts de aceite de oliva por cabeza por año, Jongman (2003, 114) dice que el abastecimiento de todas las ciudades de Italia habría demandado la disposición de 85.000 ha. Si nosotros utilizáramos los números de

habrían reducido el porcentaje de campesinos libres sólo en *ciertas* partes de Italia[31]. Nótese que sostener la teoría de una incorporación masiva de esclavos a la producción agraria por encima de estos números debilita la tesis de la eficiencia del trabajo esclavo en relación con la unidad doméstica campesina. Un excedente enorme de esclavos agrícolas por encima de la demanda potencial del mercado urbano cuestionaría su productividad, lo que ha sido uno de los elementos centrales para ligarlo con el sistema de la plantación.

De acuerdo con estos presupuestos, la difusión de la villa esclavista orientada hacia el mercado en Italia central dudosamente haya sido una respuesta a una escasez de trabajo, como han propuesto algunos adherentes de la tesis demográfica de Beloch-Brunt[32]. Si el número de italianos libres aumentó rápidamente durante la segunda y la primera centuria, y esto llevó a incrementar la presión sobre la tierra, muchos de ellos deben de haber estado deseosos de aceptar trabajo a tiempo completo o parcial. Sería sorprendente que la elite romana no hubiera aprovechado tal situación, y prefiriera invertir en esclavos exclusivamente. Debemos tener en cuenta que el desarrollo del colonato se puede remontar al siglo II a.C., aunque a partir de la información que nos proveen las fuentes no podemos conocer acabadamente la magnitud de su desarrollo para esta época[33]. Tal vez los esclavos fueran considerados más productivos o más fácilmente controlables, además de que su propiedad

---

los esclavos necesarios para trabajar una *villa* que aparecen en Varrón, *Re rustica*, 1.18, cuando discute a Catón, esto nos daría 13 esclavos por cada 60 ha. para producir aceite y mantener a los esclavos que trabajan en ella incluyendo su personal de supervisión. La ratio por ha de hombres es 0,2166, que multiplicada por el total de 85.000 ha nos da un total de 18.420 esclavos necesarios. En el caso de las viñas por cada 25 ha se precisan, de acuerdo a Varrón, 15 esclavos. Esto nos da una ratio de 0,6 hombre por ha, con una cifra total de 57.000 esclavos para las 95.000 ha indicadas anteriormente por de Ligt. Eso quiere decir que haciendo estas estimaciones gruesas, de acuerdo con Varrón, con 75.500 esclavos se trabajarían las tierras que potencialmente abastecerían la demanda italiana de aceite y vino.

31 de Ligt (2006, 603) entiende, a partir del análisis de los censos, que en realidad no hubo una crisis demográfica posterior a la segunda guerra púnica, y que el período 201-133 a.C. es testigo a la vez de la expansión de la esclavitud rural y del número de habitantes rurales de Italia. Esta coexistencia habría resultado en una intensa competencia por el acceso a las tierras públicas. La alternativa para estabilizar esta situación fue el envío de colonos a otras zonas del Mediterráneo. Cf. Morley (2001).

32 Morley (2001, 58).

33 Véase sobre los inicios del colonato de Neeve (1984a, 23), con un análisis de las fuentes en pp. 66-117. Este autor niega la existencia del colonato en Catón. Si bien es cierto que no aparecen identificados como *coloni*, y que no es clara la relación de *locatio-conductio*, la referencia a *politores* en *De agricultura*, 136, permite pensar en esta posibilidad; cf. García Mac Gaw (2007, 120, n. 86) y el análisis de Pina Polo (1986, 814-6) en el mismo sentido. Igualmente aparece una referencia indirecta que nos sitúa en pleno siglo II a.C.

confería estatus, por lo que las villas aprovecharon el proceso de urbanización, pero en ningún caso podemos pensar que esta haya sido la única respuesta posible. El proceso de cambio que afecta al desarrollo agrícola italiano en los últimos dos siglos de la República fue muy complejo, con la emergencia de nuevas formas de gestión de las propiedades agrícolas junto con los métodos tradicionales y la persistencia de una variedad de tipos y tamaños de granjas. Aunque la evidencia es en cierta forma inadecuada, se trata de una historia del crecimiento de las economías regionales en todos sus aspectos y no sólo del desarrollo de la *villa*[34]. Por ejemplo se puede seguir la evolución de ese progreso en cierto grado a partir de los estudios arqueológicos avanzados sobre la región de Cosa, uno de los lugares emblemáticos por su relación con el relato de Plutarco sobre el famoso itinerario de Tiberio Graco por Etruria. Al respecto Dyson (1992, 30) es categórico al afirmar que Tiberio nunca podría haber visto un territorio desierto pasando a través de los campos de Cosa por la Via Aurelia hacia Roma, puesto que las prospecciones rurales y las excavaciones urbanas contradicen la pintura presentada por las fuentes literarias[35]. Por otro lado, las primeras evidencias de grandes edificios del tipo de las *villae* aparecen recién a fines del siglo II a.C. De Ligt (2006, 590) señala la dificultad de mantener la perspectiva del surgimiento de la gran *villa* esclavista con la periodización tradicional, puesto que los "grandes" sitios republicanos son datables a partir del siglo I a.C.[36] Ya que estos datos no se corresponden con las fuentes literarias, Rathbone ha

---

en Terencio, *Adelfos*, 953-4: *Agelli est hic sub urbe paulum quod locitas foras: huic demus qui fruatur*.

34 Morley (2006, 110); Jongman (2003, 106).

35 Dyson (1992, 31-2, 45) señala que algunos de los colonos de Cosa parecen haber tenido dificultades hacia comienzos del siglo II, lo que probablemente haya favorecido un proceso de concentración de las propiedades en unidades mayores de tipo medio con mejor capacidad para orientar la producción al mercado. Pero hay un agudo contraste con las tierras interiores de la región, remontando el curso del río Albegna al norte de la colonia de Heba. Aquí la pequeña propiedad, probablemente colonial, tiene mucha mayor continuidad y no sufre una decadencia en el siglo I. Un contraste similar entre áreas costeras e interiores se encuentra también en la región del norte de la Campania que contiene el Ager Falernus y las regiones de las colonias de Suessa, Minturnae y Sinuessa (Morley 2002, 133-4). Otras exploraciones arqueológicas tienen resultados similares: el valle del Liri al norte de Nápoles demuestra estabilidad en los asentamientos entre los siglos III-II a.C. y el Imperio temprano; en Molise, cerca de Larinum, muchos lugares continúan habitados entre el siglo III y la guerra social; y en varias zonas de la Italia central y del sur se constata la construcción de gran cantidad de estructuras públicas y el aumento de instalaciones para albergar más espectadores en anfiteatros y teatros.

36 En la reseña que realiza Spurr (1985, 125-6) sobre "Società romana e produzione schiavistica", se señala que del material arqueológico compilado se extrae un consenso general de que las *villae* parecen haberse establecido recién en las últimas décadas del siglo II y la mayoría de ellas, de hecho, en el siglo I a.C., es decir un siglo después de lo esperado.

sugerido que muchos de los "pequeños" sitios descubiertos en el espacio rural italiano en realidad pueden representar *villae* del tipo catoniano de modesto tamaño[37]. Un corolario de esta reinterpretación es que los sitios verdaderamente grandes como la *villa* de Settefinestre aparecen más bien como la consolidación de las propiedades de los ciudadanos triunfantes en la guerra social y beneficiarios de las proscripciones de Sila. Lo que en todo caso resulta claro es que la historia de la *villa* sigue diferentes trayectorias en las distintas partes de Italia y que existió en una variedad de contextos culturales y cronológicos dentro de los cuales ocupó funciones desiguales[38].

Para reforzar esta idea vale la pena recordar que aún a comienzos del siglo I a.C. poco antes de la guerra social, de acuerdo a la probable localización temporal de la profecía de Vegoia, en regiones centrales de Etruria se mantenía una arcaica estructura social[39]. A pesar de la fundación de

---

37 Rosenstein (2004, 18) indica que la manufactura de vino en Italia no era desconocida en el siglo III a.C., y la época post-anibálica no representa una divisoria de aguas en relación con ello. El enorme incremento del tipo de ánforas (Dressel 1) que transportaban la mayor parte del vino al mercado y que son la evidencia de un masivo incremento en la producción de vino italiano comenzaron en las últimas décadas del siglo II. De igual manera, muy poca evidencia sugiere el compromiso de la elite politica romana en la producción de vino hasta la época Julio-Claudia, donde aparece claramente la presencia de la clase senatorial en estas actividades. En otras palabras, aquellos con mayor acceso a la riqueza derivada de las conquistas demostraron poco interés para explotar las nuevas oportunidades económicas que estas empresas agrícolas abrían. En su lugar, la producción de vino para el mercado parece haber permanecido, como hasta entonces, en manos de pequeños y medianos productores, las elites locales de los *municipia* romanos y los pueblos aliados. En el mismo sentido Purcell (1985, 5-8) descarta la intervención de la clase senatorial en la viticultura hasta el período imperial. La prominencia de la producción de vino en Campania, por ejemplo, se puede rastrear arqueológicamente hacia el siglo III a.C., y el desarrollo de su comercio no se corresponde con el comienzo de las propiedades senatoriales en la región, más tardías. La unidad productiva detrás de esta producción es pequeña, de acuerdo a las excavaciones realizadas en Pompeya y sus suburbios, donde estas granjas son sólo de alrededor de dos *iugera*. El autor además critica la idea de que la obra de Catón pueda estar dirigida a la clase senatorial romana, puesto que su tratado es sobre granjas de pequeña extensión y valor, y algunos de esos modestos propietarios incluso han dado su nombre a algunas variedades de uvas. Sería contradictorio que Catón, tratándose de un censor, escribiera una obra para los senadores donde se reivindican los beneficios del comercio. Dada la naturaleza intensiva del cultivo de las viñas, Dyson (1992, 35) sugiere la recurrencia a tenentes libres o incluso pequeños propietarios, en lugar de la utilización de esclavos, que suplían a quienes producían vino y lo distribuían, como los Sestii en Cosa.

38 de Ligt (2006, 598).

39 Este texto en latín se encontró entre los documentos del *Corpus Agrimensorum Romanorum*. Se trata de una profecía supuestamente dada a conocer por la sacerdotisa etrusca Vegoia a Arruns Veltumnus. Heurgon (1959, 43 ss.) liga esta profecía con el impulso de la ley agraria de Druso en el 91 a.C. (El texto completo de la misma –de donde tomamos los fragmentos aquí vertidos– está transcripto en ibid., 40, n.1, sacado a su vez de Lachman, *Gromatici Veteres*, I.350).

la colonia romana en Mutina en el 183 a.C. poco había cambiado del dualismo preexistente[40]. Heurgon (1959, 44) destaca la existencia de sólo dos categorías sociales, los *domini*, todos ellos promovidos al rango de *equites romani* (palabra que venía a substituir a los antiguos *principes*), y los *servi*, *familiae*, siendo este término una "interpretatio Romana" de los *etera* o *lautni* etruscos, correspondiendo más exactamente al estado de *clientela*, que en las fuentes griegas son también llamados *penestai*. Lo particular de estos *lautni* o *servi* etruscos es que tenían derechos de propiedad relativos[41]. Algunos autores observan posibles transformaciones para esta época, pero Gabba (2006, 236-7) supone que ello está en relación con la adecuación a las obligaciones que debían cumplir con los romanos, que incorporaron al ejército también a estos grupos sociales. Esta clase de propiedad y su forma característica de trabajo parece que era predominante en las áreas costeras de Etruria y también en las zonas interiores de Volterrae, territorio en el cual hay evidencia de presencia de grandes propiedades desde la época antigua hasta la edad media[42]. Estas relaciones sociales son semejantes a algunas existentes en la Galia Transpadana.

---

40 En el 196 el ejército romano intervino para suprimir una "conspiración de esclavos" que parece haber sido extendida (Livio, 33.36.1-3).

41 En la profecía se señala que Júpiter había reclamado las tierras de Etruria para sí y, conociendo la avaricia de los hombres, las había señalado con límites (*Sciens hominum auaritiam uel terrenum cupidinem, terminis omnia scita esse uoluit*). Si alguien se atreviera a tocarlos, aumentando las tierras para sí y disminuyendo las de otros, sería condenado por los dioses (*Sed qui contigerit moueritque, possessionem promouendo suam, alterius minuendo, ob hoc scelus damnabitur a diis*). Si lo hicieran los esclavos, serían rebajados por su amo a una condición inferior, pero si eso fuera hecho con el conocimiento del amo la casa entera sería desarraigada y toda su *gens* perecería (*Si serui facient, dominio mutabuntur in deterius. Sed si conscientia dominica fiet, caelerius domus extirpabitur, gensque eius omnis interiet*). Aunque el texto no permite ver claramente la relación establecida entre amo y "esclavo" en relación con la tierra, resulta claro que el dependiente ocupa la tierra y puede intentar acrecentar ese dominio para sí, con o sin consentimiento del amo. Obviamente ello sería en principio un beneficio para el dependiente de acuerdo a lo que puedo interpretar sobre el texto. La avaricia de la tierra recae ya sea en los "esclavos", ya sea en los amos de éstos. Es decir que parece que tienen la posibilidad de acumular tierras para sí, lo que presume un cierto grado de posesión sobre la tierra que en principio implica un derecho a utilizarla. No podemos hablar de propiedad, pues el verdadero propietario parecería el *dominus*. Podríamos compararlo con algún tipo de servidumbre, pero parece bastante alejado a una esclavitud mueble, especialmente porque se señala que el castigo del amo sería rebajar la condición del siervo (*dominio mutabuntur in deterius*). Tampoco se puede especular si esto implicaría una restricción en el acceso a la tierra, o tendría consecuencias de otro tipo.

42 Gabba (2006, 236) señala que la evidencia etrusca confirma que la visión del tratado de Catón no puede ser considerado como típico de la agricultura italiana en general, que variaba considerablemente de región en región. Destaca, sin embargo, la colonización de Cosa, que habría dado origen a un tipo de agricultura más "industrializada", similar a la propiedad catoniana.

La sumatoria de todos estos elementos nos aleja bastante de la uniformidad del "sistema de plantación" que serviría de "fundamento" a la transformación de la sociedad romana.

## Mercados y producción

Finalmente convendría plantear algunos aspectos muy generales sobre la relación entre la producción para los mercados y el esclavismo en el mundo romano. Debe quedar claro que el proceso de urbanización y de crecimiento demográfico, la acumulación extraordinaria de recursos en ciertos grupos sociales, y el desarrollo de ciertas prácticas distributivas por parte del Estado generaron transformaciones importantes en la economía romana. Pero es importante señalar que el tipo de mercado que se organizó tiene ciertas características propias de las economías precapitalistas que no pueden ser equiparadas a las condiciones de los mercados capitalistas abastecidos por las plantaciones esclavistas americanas. Bang (2006, 59-62) señala como un factor constitutivo de los mercados romanos el hecho de que no pudieran funcionar de manera estable en relación con su abastecimiento y los precios de las mercancías. A las deficiencias en las comunicaciones, altamente estacionales y dependientes de las variables climatológicas, se le debe sumar el alto nivel de riesgo que implicaba la circulación de la información de manera inadecuada, lo que imposibilitaba una capacidad de respuesta eficiente en la toma de decisiones[43]. De acuerdo con el autor, en el corto plazo, el vínculo existente entre la evolución de los precios y las cantidades disponibles de una determinada mercancía enviada por los diferentes abastecedores del mercado normalmente sería muy débil. Estos elementos son verdaderamente indicativos acerca de la posible disponibilidad de productores que orientasen el total, o la mayor parte, de su producción hacia el mercado. O, lo que es lo mismo, en la medida en que no haya una demanda estable de ciertos productos es imposible pensar en la existencia de productores orientados exclusivamente a la provisión de tales bienes. Esto implica o bien pensar en que podrían haber existido

43 Bang (2006, 62): "Under the prevailing regime of communication and transport, neighbouring or more distant markets would normally be unable, in the short term, to step in and stabilise the situation by reacting to the fluctuating prices. One could not trust *the hidden hand* to ensure that such fluctuations would find a strong and ready response in other markets which could absorb the individual shocks by ironing out the differences in supply and demand between market locations –except in a very imperfect, one might almost say haphazard, manner." (bastardillas en el original).

mercados particulares que estuvieran en condiciones de romper con las normas generales planteadas para la existencia de la mayoría de los mismos, o bien que la producción que se ofrecía para abastecer la demanda inestable de los mercados era igualmente inestable. Es decir, se trataba de una producción no orientada especialmente a la elaboración de mercancías. En el primer caso podríamos inferir que la ciudad de Roma representaba, en cierto grado, un tipo de mercado excepcional, que rompía con las condiciones de existencia más propiamente "normales" de los mercados romanos. En el segundo caso, deberíamos repensar las características de las unidades productivas orientadas de manera más firme hacia la provisión de los mercados romanos, es decir la *villa.* Habría que imaginar alternativas dinámicas de acomodamiento a la condición estructuralmente inestable de los mercados. Una podría ser garantizar el autoabastecimiento en estas unidades productivas, permitiendo su independencia relativa de la demanda del mercado para solventar sus costos. De allí el precepto catoniano de tratar de vender pero evitar comprar, aunque esto supone sacrificar eficiencia en la productividad de ciertas mercancías. Esto podía llevar a modificar radicalmente las condiciones de explotación de los esclavos convirtiéndolos en *servi quasi coloni* o *servi casati* [44]. Otra alternativa es la complementación con la existencia de un ingreso fijo producto de la renta colónica, que cuando se percibía en especies contribuía a mantener el plantel esclavo o engrosaba el excedente para el mercado.

En las sociedades preindustriales la integración de los recursos económicos y la coordinación de los mercados dependía de formas tangibles y abiertas de poder organizacional para atar la oferta y la demanda entre locaciones en una relación más estable donde los mercados habrían estado integrados más cercanamente y se habrían comportado de manera más estable[45]. Como ya lo señalara claramente Finley (1974, 41), la unidad del Imperio Romano era política antes que económica. Esto no quiere decir que el discurso imperial no reconociera las ventajas de los intercambios comerciales a lo largo del Imperio, pero el principal interés pasaba no por la operación desinhibida de los mercados, sino más bien por garantizar el abastecimiento de los consumidores principalmente urbanos, lo que implicaba no poner en discusión el derecho que tenían las aristocracias terratenientes de controlar el excedente agrario[46]. En

44 Cf. García Mac Gaw (2007, 109); Capogrossi Colognesi (1982, 344-8).

45 Bang (2006, 74).

46 Bang (2006, 76-7); Garnsey (1996, 261-85).

este sentido, los aristócratas no se comportaban como mercaderes que esperaban un libre juego de la oferta y la demanda, sino que actuaban monopólicamente sobre los mercados que controlaban para optimizar sus ganancias y reforzar el control social que ejercían sobre los grupos campesinos[47].

En suma, debemos ser cuidadosos a la hora de plantear la relación establecida entre el crecimiento de la demanda urbana y las adecuaciones de las estructuras productivas a las mismas, porque el tipo de mercados precapitalistas difiere en sus condiciones estructurales con los mercados capitalistas.

## El estado imperial

Muy brevemente señalaremos aquí algunos de los elementos que permiten vislumbrar que el paso del siglo III al II a.C. es un punto de inflexión para la estructura del Estado romano y, por ende, para la percepción de la relación que las clases aristocráticas mantenían con los territorios conquistados y sus grupos sociales. En una primera fase de la expansión, la elite romana ejercía el poder de la ciudad no a partir de la idea de la ocupación de territorios para ser gobernados o explotados, sino que el saqueo formaba un importante elemento en las concepciones de la guerra exitosa. Sin embargo, en Sicilia, la Península Ibérica y el este griego esta situación comenzó a cambiar. Los comandantes romanos progresiva y lentamente iniciaron una explotación sistemática de los recursos locales[48]. Astin (2006) indica que la primera guerra

---

47 Bang (2006, 79-82) propone la utilización del concepto de *bazaar* para describir los mercados de las sociedades agrarias complejas, en donde se producen concentraciones de consumo en centros urbanos, a veces de asombrosas proporciones, que producen una demanda de bienes primarios. Según Livio, 21.63.3: "…también le tenían ojeriza (a Gayo Flaminio) los senadores a causa de la nueva ley que el tribuno de la plebe Quinto Claudio había hecho aprobar, con el senado en contra, contando únicamente con el apoyo de un senador, Gayo Flaminio, ley [la referencia es a la *lex Claudia* del 218 a.C.] según la cual nadie que fuese senador o cuyo padre lo hubiese sido podría ser propietario de una nave de más de trescientas ánforas de cabida. Se estimó que esto era suficiente para transportar los frutos de los campos, cualquier clase de lucro fue considerado indigno de los senadores." Este fragmento nos indica dos cosas. La primera es que obviamente los senadores tenían la costumbre de llevar a Roma más de lo que se consideraba necesario para su sustento, lo cual indica muy probablemente que el excedente llevado allí era realizado en el mercado. De allí la referencia a que "cualquier clase de lucro fue considerado indigno". La segunda es que resulta evidente que la costumbre era que los propietarios de tierras cercanas a Roma abastecían sus casas urbanas con los productos que producían en aquéllas y no dependían del mercado para aprovisionarse.

48 Gargola (2006, 155); Del Hoyo (2007).

púnica tuvo como consecuencia transformaciones importantes para los romanos. En Sicilia se había modelado un tipo de control fundado en relaciones *ad hoc*, organizadas básicamente en consideraciones de corto plazo. Cuando la guerra terminó es probable que los romanos asumieran que esas relaciones continuarían funcionando por sí mismas como hasta entonces, incluso el pago del tributo que había comenzado durante la guerra y se recolectaba por los mismos métodos establecidos por el rey de Siracusa[49]. Sin embargo la presencia de los magistrados con más poder (cónsules y pretores) que había sido casi permanente durante la guerra no se mantuvo. La consecuencia de ello fue la emergencia de problemas, probablemente sobre derechos de jurisdicción, dificultades en el cálculo y la recolección del tributo, lo que habría llevado a desórdenes. Una respuesta posible habría sido una revisión de las relaciones, estableciéndolas de forma similar a los tratados elaborados con los italianos. Sin embargo se eligió una solución más simple: restablecer en la isla el foco de autoridad que había sido removido al fin de la guerra, es decir, enviar un magistrado a Sicilia cada año. Para la misma época condiciones similares se daban en Cerdeña. Catorce años después de finalizada la guerra, en las elecciones del 227, fue duplicado el número de pretores, y de los cuatro elegidos uno fue asignado a Sicilia y otro a Córcega y Cerdeña[50]. Esta asignación inició un cambio en el sentido de la palabra *provincia*, que pronto pasó a significar un territorio sometido colocado bajo la autoridad de un magistrado romano (o, luego, un pro-magistrado), que comandaba las tropas asignadas a su provincia y tenía un reducido grupo de personas a su cargo para la administración. Por debajo de él se encontraba un abanico de comunidades territoriales definidas como *civitates* que proveían sus propios líderes y oficiales[51]. Los tribunos de la plebe progresivamente se constituyeron en la pieza más dinámica de la estructura de gobierno en el seno de Roma. En el 267 se duplicó el número de cuestores que pasó a ocho, asumiendo progresivamente funciones de administración financiera, ya sea en el apoyo de los comandos militares como de las administraciones provinciales. La causa de esto seguramente está en el aumento de los ingresos por la reciente extensión de la *civitas sine suffragio* y con la anterior decisión

49 En general para el sistema tributario en Sicilia véase Finley (1994, 142-5).

50 Staveley (2006, 438) indica que en el 242 se elegió un nuevo colega para el único pretor de Roma, era el *praetor peregrinus* bajo cuya responsabilidad recaía la administración de la ley entre los no ciudadanos.

51 Astin (2006).

romana de acuñar su propia moneda de plata[52]. En las elecciones del 198 las asambleas romanas eligieron seis pretores en lugar de cuatro, designando dos comandantes adicionales: el senado envió dos pretores a las nuevas provincias creadas en *Hispania*, uno a la *Citerior* y otro a la *Ulterior*[53]. La evolución del concepto de pro-magistrado hizo posible la extensión del término de una magistratura a un segundo año, o incluso a veces a más. Este resultó un mecanismo mucho más flexible que la multiplicación de pretores para dar cuenta de la creciente demanda de comandantes militares, además de ser más eficiente ya que podían ser elegidos candidatos de probada eficacia[54].

Desde el fin de la segunda guerra púnica las autoridades romanas comenzaron progresivamente a explotar minas en los territorios dominados, usualmente a través de licencias públicas concesionadas a publicanos. Especialmente en *Cartago Nova* (Cartagena) alcanzaron una producción de gran escala organizada a partir de la explotación de cerca de 40.000 esclavos[55].

Estas transformaciones que se sucedieron en un período corto indican un cambio absoluto en la concepción del Estado. Se operó un proceso de institucionalización en la forma de organizar la exacción de recursos sobre los territorios conquistados, mutados en provincias, que tuvo consecuencias de larga duración en Roma e Italia. Esta concentración de recursos extraordinaria en un proceso corto de tiempo alteró radicalmente la estructura política y la económica. El paso de las campañas contra las ricas ciudades del este a las guerras de desgaste contra los pueblos hispanos empobrecidos pero muy hostiles, agudizó las tensiones subyacentes entre Roma e Italia, y en el interior de la misma Roma, opacadas por el enorme flujo de riqueza[56]. Por otro lado, la perspectiva de acceder a tierras a través de la colonización se cerraba, mientras sólo los romanos se beneficiaban por las ventajas de los lucrativos contratos públicos, como el derecho a recolectar los impuestos en Asia, de acuerdo a la reorganización del sistema impositivo realizado allí por Cayo Graco[57].

---

52 Staveley (2006, 438).

53 Gargola (2006, 157).

54 Staveley (2006, 438).

55 Polibio, 34.9.8; Gargola (2006, 157). Véase especialmente Richardson (1976) para la explotación de las minas en Hispania y la organización del tributo en estas provincias.

56 Sobre las consecuencias de la guerra anibálica en las relaciones entre Roma e Italia, y las transformaciones que comenzaron a operarse entre ellas, generando un proceso de progresiva integración con algunos de esos aliados véase Gabba (2006, 207 ss.).

57 Patterson (2006, 613).

Estas tensiones comenzarán a manifestarse abiertamente a partir de las acciones políticas graquianas y explotarán en la guerra social.

## Conclusiones

Dentro de este marco gigantesco de modificaciones en la sociedad romana, hay un lugar evidente para las relaciones esclavistas. La cuestión es en qué lugar se sitúan en el ordenamiento discursivo para explicar estas transformaciones.

Finley (1982, 105, 109 y 170) argumenta que en Roma había ya gran cantidad de esclavos antes de las guerras púnicas[58], que su demanda fue anterior a la oferta y que "el sistema esclavista antiguo estaba ya totalmente desarrollado y estabilizado en tanto que sistema alrededor del siglo II a. de n.e." Si, de acuerdo a la perspectiva planteada por Finley, el esclavismo ya estaba desarrollado antes del siglo II, tal vez resultaría coherente separar las transformaciones ocurridas entonces de la cuestión del esclavismo. Esto no quiere decir que haya que descartar un probable aumento en la circulación de esclavos en este período[59], pero ello no

58 Véase, por ejemplo, Livio, 7.16.7 (a. 357 a.C.), referente a un impuesto del cinco por ciento sobre las manumisiones; otros ejemplos en Finley (1982, 105). Nuestra evidencia para el alcance de la esclavitud a fines del siglo III es magra. Pero Livio, 24.11.7-12 y 26.35-36 identifica a los miembros de la tercera clase como el piso para proveer un esclavo al estado para reclutar como remeros en la flota de guerra; véase Rosenstein (2004, 58).

59 Sin embargo obsérvese que la noción de que el número de esclavos comprometidos en el modo de producción esclavista crecía rápidamente durante los primeros dos tercios del siglo II depende de la creencia de su masiva inclusión para el trabajo entonces, pero la base para tales afirmaciones es débil. Según Rosenstein (2004, 20) el tamaño de la población esclava declinó durante el conflicto con Aníbal, tanto porque Roma reclutó un número substancial de esclavos como soldados y remeros, como porque los amos esclavistas fueron presionados por los impuestos para mantener la guerra y les debe haber resultado gravoso el reemplazo de sus esclavos. Sobre esclavos incorporados al ejército durante la campaña de Aníbal: Livio, 24.14.3-10, donde se indica que los esclavos en su mayor parte conformaban las legiones del cónsul Tiberio Graco (a. 214 a.C.) (*legiones magna ex parte uolonum habebat, qui iam alterum annum libertatem tacite mereri quam postulare palam maluerant*), se les promete la libertad en la víspera de la batalla de Benevento (24.14.7) y se les otorga a su finalización (24.16.10). Livio (24.16.6) señala un número de 4.000 esclavos voluntarios –*volones*– que no conforman la totalidad de los reclutas del ejército. En el 206 el procónsul Marco Livio se hace cargo de dos legiones de esclavos voluntarios del propretor Gayo Terencio. Igualmente para el 211, Livio, 26.35.5, indica: "(El pueblo) Esquilmado por tantos años de impuestos, no le quedaba más que la tierra desnuda y devastada. Las casas las había quemado el enemigo, los esclavos que cultivaban la tierra se los había llevado el Estado, bien comprándolos a bajo precio para el ejército o bien reclamándolos como remeros. Si a alguien le quedaba algo de plata o de bronce, se les había ido en pagas a los remeros o en los impuestos anuales" (*seruos agri cultores rem publicam abduxisse, nunc ad militiam paruo aere emendo, nunc remiges*

implica sostener que este hecho haya resultado fundamental o determinante para la historia romana. De igual forma, el vínculo estrecho que se organiza entre la villa esclavista, el "sistema esclavista" y la sociedad esclavista parece más bien el resultado de aplicar la evidencia histórica moderna centrada en el sistema de plantación americano subsidiario del mercado europeo capitalista y no del análisis de la realidad histórica antigua. El desarrollo de la esclavitud es anterior al siglo II, y el surgimiento de la villa es mayormente posterior al mismo. Igualmente la extensión de uno y otro fenómenos no son paralelos. Si bien la villa aparece como una respuesta a la demanda impulsada por el proceso de expansión demográfica para abastecer el mercado urbano, no existe una respuesta uniforme en todas las regiones. Como ejemplo tenemos la evidencia de la producción vitícola cuya primitiva expansión no está ligada con la gran propiedad y sí con el abastecimiento del mercado, lo que demuestra que la reasignación de recursos productivos no es uniforme. La expansión de la producción olearia en las provincias, especialmente en el Africa, aunque más tardía, presenta una situación similar.

El desfase señalado entre el desarrollo de la esclavitud y el sistema de la plantación pone en cuestionamiento la idea del "sistema esclavista". O bien la Italia romana no fue esclavista hasta el siglo I, o bien el "sistema esclavista" de la villa no es el único "sistema" de tipo esclavista para caracterizar a la sociedad romana como tal. En este último caso, el sistema esclavista de plantación no es "la" expresión del esclavismo romano, sino una de sus expresiones. En relación con las transformaciones del siglo II a.C., la *villa* aparece como una manifestación esclavista tardía ligada con el abastecimiento de algunos mercados urbanos (con características estructurales propias de los mercados precapitalistas), particular (porque no es la única forma en que las capacidades productivas se reacomodan), local (porque se da en algunos lugares y no en otros), y relativa (porque en algunos casos la configuración de la gran propiedad responde antes a condicionamientos políticos, como las proscripciones y persecuciones, antes que económicos). Por supuesto que estos elementos señalan la inconveniencia de percibir a su emergencia como "fundante" o "determinante" para comprender la totalidad del funcionamiento económico romano republicano[60].

---

*imperando; si quid cui argenti aerisue fuerit, stipendio remigum et tributis annuis ablatum*). Véase también Livio, 28.11.9 (a. 206).

60 Por otro lado la *villa*, más allá de su relación con la explotación de los esclavos, debe ser analizada también como la expresión del avance de la urbanización sobre el espacio rural y del estatus alcanzado por los miembros de la clase dirigente romana e italiana; véase

La relación del esclavismo con las cuestiones demográficas para el caso italiano no se puede resolver de manera sencilla. Si bien podría existir algún grado de interdependencia, hoy resulta más claro que el régimen demográfico de las unidades domésticas campesinas responde a una dinámica interna propia capaz de responder a la presión ejercida por la expansión militar, la que se transformaría más en una solución que en un problema para su estabilidad. E incluso la tesis tradicional de la crisis del siglo II puede ser puesta enteramente patas arriba, resultando una crisis de superpoblación en lugar de subpoblación. En este sentido el impulso de la esclavitud no estaría en relación directa con una ausencia de fuerza de trabajo, sino que, por el contrario, habría que matizar fuertemente la cuestión[61].

Para cerrar, me gustaría volver sobre el tema convocante de este coloquio: el Estado. De todos los aspectos que se han analizado aquí, éste aparece como el elemento central que permite entender el lugar que ocupan los factores sociales analizados y la manera en que se articulan entre sí. La forma particular de organizar la explotación de los territorios conquistados, la manera de canalizar los recursos apropiados allí, las transformaciones de la elite política, las consecuencias de la concentración de riqueza en Italia, el gigantismo de Roma, son todos factores que permiten explicar el desarrollo de la esclavitud y no a la inversa.

## Bibliografía


Anderson, P. (1983). *Transiciones de la antigüedad al feudalismo,* México.

Astin, A. E. (2006). "Postscript. The emergence of the provincial system", en Walbank, Astin, Frederiksen and Ogilvie, VII.2, 570-2.

Astin, A. E. (2006a). "Roman government and politics, 200-134 B.C.", en Astin, Walbank, Frederiksen and Ogilvie, VIII, 163-96.

Astin, A. E., Walbank, F. W., Frederiksen M. W. and Ogilvie R. M. (eds.) (2006


Dyson (2003, 19-23); Capogrossi Colognesi (1986, 332-3). El análisis de la esclavitud como una expresión de prestigio implica ampliar la comprensión de su funcionamiento más allá de los aspectos puramente económicos, aunque no es este el lugar para desarrollar estas perspectivas.

61 Es cierto que algunos de los aspectos avanzados aquí, como la inversión de la teoría demográfica dominante para explicar la historia romana de los últimos dos siglos de la República, no pueden ser definitivamente confirmados. Sin embargo, es bueno recordar que estos presupuestos están colocados en un papel de igualdad con las anteriores teorías, cuyo mérito principal ha sido simplemente el de plantearse como más convincentes. Cf. Morley 2001.

[1989]). *The Cambridge Ancient History (2d. ed.)*, vol. VIII, Cambridge.

Bang, P. F. (2006). "Imperial bazaar: towards a comparative understanding of markets in ther Roman Empire", en Bang, Ikeguchi and Ziche, 51-88.

Bang, P. F., Ikeguchi, M. and Ziche, G. (eds.) (2006). *Ancient Economies, Modern Methodologies*, Bari.

Broadhead, W. (2007). "Colonization, Land Distribution, and Veteran Settlement", en Erdkamp, 148-63.

Brunt, P. A. (2001). *Italian Manpower*, Oxford.

Cagniart, P. (2007). "The Late Republican Army (146-30 BC)", en Erdkamp, 80-95.

Capogrossi Colognesi, L. (1986). "Grandi propietari, contadini e coloni nell'Italia romana", en Giardina, 325-65.

Dal Lago, E. and Katsari, C. (2008). "The study of ancient and modern slave systems: setting and agenda for comparison", en Dal Lago, E. and Katsari, C. (eds.), *Slave Systems. Ancient and Modern*, Cambridge, 3-31.

de Ligt, L. (2006). "The Economy: Agrarian change During the Second Century", en Rosenstein and Morstein-Marx, 590-605.

de Ligt, L. (2007). "Roman Manpower and Recruitment During the Middle Republic", en Erdkamp, 114-31.

de Ligt, L. and Northwood, S. (eds.) (2008). *People, Land and Politics. Demographic Developments and the Transformation of Roman Italy 300 BC-AD 14*, Leiden-Boston.

de Neeve, P. W. (1984). *Peasants in Peril. Location and Economy in Italy in the Second Century B.C.*, Amsterdam.

de Neeve, P. W. (1984a). *Colonus*, Amsterdam.

Del Hoyo, T. (2007). "The late republican west: imperial taxation in the making?", en Hekster, de Klejin and Slootjies, 219-31.

Dyson, S. L. (1992). *Community and society in Roman Italy*, Baltimore.

Erdkamp, P. (ed.) (2007). *A Companion to the Roman Army*, Oxford.

Finley, M. (1974). *La economía de la antigüedad*, México.

Finley, M. (1982). *Esclavitud Antigua e Ideología Moderna*, Barcelona.

Finley, M. (1994). *Storia della Sicilia antica*, Roma-Bari.

Forsythe, G. (2007). "The Army and Centuriate Organization in Early Rome", en Erdkamp, 24-41.

Gabba, E. (2006). "Rome and Italy in the Second Century B.C.", en Astin, Walbank, Frederiksen and Ogilvie, VIII, 197-243.

Garcia Mac Gaw, C. (2007). "La ciudad-estado y las relaciones de producción esclavistas en el Imperio Romano", en Gallego, J. y García Mac Gaw, C. (comps.), *La ciudad en el Mediterráneo Antiguo*, Buenos Aires, 87-124.

Garcia Mac Gaw, C. (2010). "La economía esclavista romana. Reflexiones sobre conceptos y cuestiones de números en la historiografía del esclavismo", en Fornis C., Gallego J., López Barja P. y Valdés M. (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, 631-46.

Gargola, D. J. (2006). “The Mediterranean Empire (264-134)”, en Rosenstein and Morstein-Marx, 147-66.

Garnsey, P. (1996). *Famine et approvisionnement dans le monde Gréco-Romain*, Paris.

Giardina, A. (ed.) (1986). *Società romana e Impero tardoantico. I. Istituzioni, ceti, economie*, Bari.

Hekster, O., de Kleijn, G. and Slootjes, D. (2007). *Crises and the Roman Empire. Proceedings of the Seventh Workshop of the International Network Impact of Empire (Nijmegen, June 20-24,2006)*, Leiden-Boston.

Heurgon, J. (1959). “The Date of Vegoia’s Prophecy”, *Journal of the Roman Studies* 49, 41-5.

Hindess, B. y Hirst, P. (1979). *Los modos de producción precapitalistas*, Barcelona.

Hopkins, K. (1980). “Taxes and trade in the Roman Empire (200 B.C. – A.D. 400)”, *Journal of the Roman Studies* 70, 101-25.

Hopkins, K. (1981). *Conquistadores y esclavos*, Barcelona.

Hopkins, K. (2002 [1995/6]). “Rome, Taxes, Rents and Trade”, en Scheidel, W. & Von Reden, S. (eds.), *The Ancient Economy*, Edimburg, 190-230 [1a. ed.: *Kodai* 6/7, 41-75].

Hoyos, D. (2007). “The Age of Overseas Expansion (264-146 BC)”, en Erdkamp, 63-79.

Jongman, W. (2003). “Slavery and the growth of Rome. The transformation of Italy in the second and first centuries BCE”, en Edwards, C. and Woolf, G. (eds.), *Rome the Cosmopolis*, Cambridge, 100-22.

Jongman, W. (2006). “The Rise and Fall of the Roman Economy: Population, Rents and Entitlement”, en Bang, Ikeguchi and Ziche, 237-54.

Kron, J. G. (2008). “The Much Maligned Peasant. Comparative Perspectives on the Productivity of the Small Farmer in Classical Antiquity”, en de Ligt and Northwood (eds.), 71-120.

Liebeschuetz, W. (2007). “Was there a crisis of the third century?”, en Hekster, de Klejin and Slootjies, 11-20.

Lo Cascio, E. (1994). “The Size of the Roman Population: Beloch and the Meaning of the Augustan Census Figures”, *Journal of Roman Studies* 84, 23-40.

Lo Cascio, E. (2006). “The Role of the State in the Roman Economy: Making Use of the New Institutional Economics”, en Bang, Ikeguchi and Ziche, 215-34.

Morley, N. (2001). “The transformation of Italy, 225-28 B.C.”, *Journal of Roman Studies* 91, 50-62.

Morley, N. (2002). *Metropolis and Hinterland. The city of Rome and the Italian economy 200 B.C.-A.D. 200*, Cambridge.

Konstan, D. (1981). “Marxismo y esclavismo romano”, en AA.VV., *El marxismo y los estudios clásicos*, Madrid, 127-48 [1ª ed.: “Marxism and Roman Slavery,” Arethusa 8 (1975) 145-69].

Patterson, J. R. (2006). “Rome and Italy”, en Rosenstein and Morstein-Marx, 606-24.

Patterson, O. (1982). *Slavery and social death*, Cambridge (Mass.).

Pina Polo, F. (1986). "El modelo agrícola catoniano", en *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, 809-17.

Purcell, N. (1985). "Wine and Wealth in Ancient Italy", *Journal of Roman Studies* 75, 1-19.

Richardson, J. S. (1976). "The Spanish Mines and the Development of Provincial Taxation in the Second Century B.C.", *Journal of Roman Studies* 66, 139-52.

Rosenstein, N. (2004). *Rome at War. Farms, Families, and Death in the Middle Republic*, Chapell Hill-London.

Rosenstein, N. and Morstein-Marx, R. (2006). *A Companion to the Roman Republic*, Oxford.

Scheidel, W. (2008), "Roman Population Size: The Logic of the Debate", en de Ligt and Northwood (eds.), 17-70.

Spurr, M. S. (1985). "Slavery and the Economy in Roman Italy" (Review work: *Società romana e produzione schiavistica* by Giardina, A. & Schiavone, A.), *Classical Review* NS 35.1, 123-31.

Staveley, E. S. (2006). "Rome and Italy in the Early Third Century", en Walbank, Astin, Frederiksen and Ogilvie, VII.2, 420-55.

Turley, D. (2000). *Slavery*, Oxford.

Walbank, F. W., Astin, A. E., Frederiksen, M. W. and Ogilvie, R. M. (eds.) (2006 [1989]). *The Cambridge Ancient History (2d ed.)*, vol. VII.2, Cambridge.

*Antonio Duplá* / Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea (Vitoria-Gasteiz)

# POLÍTICA Y VIOLENCIA EN LA REFLEXIÓN CICERONIANA:

## LEGALIDAD, LEGITIMIDAD, OPORTUNISMO[1]

### Historia y violencia: ¿la violencia, partera de la historia?

Comenzaré por una afirmación muy general: "El ser humano es agresivo por naturaleza, pero pacífico o violento por cultura"[2]. Si la agresividad es innata, con base biológica y es común a otras especies, la violencia es una conducta fundamentalmente humana.

Si repasamos la historia de la humanidad es cierto que la historia puede ser vista como una sucesión inacabable de luchas, enfrentamientos, rebeliones y guerras, donde la violencia impone su ley.

En ese sentido, la expresión de Marx, "la violencia, partera de la historia", que partía de la constatación de la omnipresencia de la violencia en la historia, y que en la tradición marxista se convierte en axioma y en base teórica y conceptual de la estrategia revolucionaria, ha sobrepasado los límites estrictos de los partidarios del marxismo, para convertirse en un lugar común, más o menos aceptado por casi todo el mundo[3].

Pero, ¿llamamos violencia siempre a lo mismo a lo largo de la historia?: rotundamente no, pues la violencia, y su conceptualización, son también fenómenos históricos. Con frecuencia no hay un deslindamiento claro entre conductas "violentas" y "no violentas" y las definiciones,

---

1 Este trabajo se integra en el proyecto de investigación "Cónsules, consulares y el gobierno de la República de Sila a Augusto" (HUM 2007-6077). Agradezco a los colegas participantes en el II Congreso del PEFSCEA sus comentarios. Todas las fechas son antes de Cristo.

2 Sanmartin (2004, 126), citado en Vaquero (2009, 58).

3 La frase procede de C. Marx en *El Capital* (vol. I, cap. 24), a propósito del proceso de acumulación del capital y la génesis del capitalismo, cuando la violencia ayuda a hacer surgir la nueva sociedad. La comenta F. Engels en su *Anti-Dühring* (1967, 177): "la violencia desempeña también otro papel en la historia (…), según la palabra de Marx, es la comadrona ("Geburtshelfer") de toda vieja sociedad que anda grávida de otra nueva". Desde ese momento, todos los grupos y corrientes revolucionarias de inspiración marxista asumen su necesidad y la imposibilidad de conseguir transformaciones profundas de la sociedad y el Estado por vías pacíficas.

a partir de la propia etimología latina[4], sobre "ejercicio de la fuerza" o "imposición no consentida" son extremadamente vagas[5].

Parto de una definición de violencia como conducta intencional caracterizada por el uso de la fuerza que puede producir daño a terceros, y en este trabajo se hablará no de la violencia en general, sino de la violencia integrada en una perspectiva política. Una violencia, que dentro de una posible tipología que jugara con dos ejes impulsiva-premeditada/fría-candente, podríamos caracterizar como fría-premeditada: una racionalidad instrumental bloquea nuestra inhibiciones y la violencia se convierte en un medio para conseguir objetivos y metas[6].

La Organización Mundial de la Salud se refiere a esta violencia dentro de la llamada violencia colectiva y la define así: "el uso instrumental de la violencia por gente que se identifica a sí misma como miembro de un grupo, ya sea transitorio o de la larga duración, contra otro grupo, sea real o imaginado con el fin de conseguir determinados objetivos políticos, económicos o sociales"[7]. En la violencia política la referencia clave es el poder y en su consideración ético-política, como apunta A. Sánchez Vázquez (2007, 43 ss.), es fundamental el análisis de los medios utilizados y sus consecuencias. Las circunstancias concretas de esa violencia política pueden ser muy diversas, también en el mundo antiguo, como se ha estudiado recientemente[8].

¿Podemos analizar las concepciones de Cicerón sobre la violencia en este marco conceptual, entendiendo al Arpinate como miembro de un grupo, los *optimates*, relativamente estable en sus concepciones políticas y con una alternativa relativamente clara respecto al Estado?; más todavía, ¿se podría incluir a Cicerón en el capítulo del llamado terrorismo de Estado, como teórico de una violencia institucional, como mecanismo de resolución de conflictos internos de especial gravedad? Recordemos que el concepto de terrorismo, aunque ahora lo asociemos a organizaciones políticas que luchan contra los Estados y sus instituciones, en origen

---

4 "Violento, violencia", según Corominas (1954, 743) derivados en última instancia de *vis*: fuerza, poder, violencia.

5 Véanse dos propuestas de definición: "una agresión explícita y lesiva contra un cuerpo, una propiedad o una identidad" (Delgado, 2009, 59); "el ejercicio intencional de la fuerza por un sujeto (individual o colectivo) contra otro (también individual o colectivo) para imponerle su voluntad al causarle daños o sufrimientos (Sánchez Vázquez, 2007, 40). Las dificultades para una definición en el ámbito de las ciencias sociales son evidentes (Moreno, 2009, 19 ss.). Este autor aborda el tema desde la perspectiva de la Psicología social.

6 Vaquero (2009, 60).

7 *Informe Mundial sobre la violencia y la salud*, 2002, Ginebra, 6.

8 Urso (2006).

surge como terrorismo del propio Estado, de los jacobinos en 1793-94, para proteger la revolución.

Recientemente se ha estudiado el fenómeno del terrorismo en el mundo antiguo, con especial atención, entre otros casos, a la conexión entre imperialismo y violencia intimidatoria, esto es, terrorismo[9]. Aunque el término terrorismo no se aplica con demasiada frecuencia a la Antigüedad, en no pocos casos suele asociarse a la vida política romana, por ejemplo en L. Perelli (1981), en el contexto de la última centuria republicana, o cuando H. Beck y U. Walter se refieren a L. Calpurnio Pisón como el teórico del tiranicidio arcaico[10]. En opinión de Hinard (2006), cabe hablar de un terror organizado de explícita intencionalidad política en los años 80, durante los consulados de Cinna (*Cinnanum tempus*) y, en particular, con las proscripciones del segundo triunvirato.

Es verdad que, para evitar anacronismos, habría que recordar, siquiera sucintamente, algunos elementos que marcan notables diferencias entre la sociedad romana y nuestras sociedades occidentales. En primer lugar, habría que señalar la ausencia en Roma de toda noción comparable a los derechos humanos, en última instancia derivada de la práctica ausencia, al margen de ciertas reflexiones teóricas con escasa relevancia práctica, de la noción de igualdad del género humano; esto tiene repercusiones importantes en la sensibilidad respecto a la violencia contra las personas o a la tortura, y en la concepción de la propia violencia como tal; en segundo lugar, como veremos, tenemos la específica concepción romana de la licitud del uso de la violencia en los ámbitos privado y público como autodefensa; en tercer lugar, es importante recordar la ausencia en la República romana de mecanismos, instituciones o personal responsable del control del orden público, un punto directamente relacionado con la violencia política[11].

Quizá esta especificidad sea la razón de que normalmente las historias generales sobre la violencia o incluso las reflexiones actuales sobre problemas históricos o jurídicos relacionados con la violencia casi nunca vuelvan la mirada a Roma[12].

---

9 Thornton (2006, 157-196); véase también Desideri (2002). Aluden al terror intimidatorio como estrategia Diodoro Sículo, 32.2, en un sentido general, y Livio, 32.29, referido a los beocios en lucha contra Roma a comienzos del siglo II; este último caso parece más asimilable a una guerra de guerrillas que a lo que hoy se conoce por terrorismo.

10 Para Beck-Walter (2001, 309), L. Calpurnio Pisón, cónsul en 133, censor en 120, autor de una reelaboración de la historia del tiranicidio en la República arcaica, es un "exemplum für gerechtfertigen Senatsterrorismus in die ferne Vergangenheit". Habla también de terrorismo López Barja de Quiroga (2007, 290 ss.).

11 Son fundamentales al respecto Nippel (1996); Lintott (2008).

12 Para algunos estudiosos, ese insuficiente monopolio de la violencia por parte del Estado romano implicaría la imposibilidad de hablar propiamente de Estado en Roma. No

En todo caso, y como cierre de este primer apartado, otros elementos históricamente relacionados con la violencia política sí están claramente presentes en Roma.

Por una parte, existe esa violencia entendida como una violencia racional, muy calculada, con un discurso legitimador y justificador, con una evaluación de los daños necesarios y también de los inevitables y colaterales; por otra, encontramos igualmente en Roma, al menos en la República tardía y en particular en Cicerón, un elemento clave en la justificación histórica de la violencia, y es la presunción de que aquellos contra quienes se ejerce esa violencia se han colocado fuera de la comunidad y, en consecuencia, ya no son sujetos de los mismos derechos y protecciones que asisten a los miembros de dicha comunidad[13]. Este extremo es algo que apreciamos en toda la historia de la violencia política, ya sea la ejercida desde el Estado o desde las organizaciones armadas terroristas o la preconizada por líderes políticos de distinto signo a lo largo de la historia. Con distintas argumentaciones, para Cicerón, para los jacobinos o para ETA, sus víctimas habían previamente perdido su condición de miembro de la comunidad, sus derechos ciudadanos y se habían convertido en algo ajeno, pernicioso, cosificado, deshumanizado incluso.

## Violencia política en Roma tardorrepublicana

### *La sociedad romana y la violencia: de la autodefensa a las leyes de* vi

Desde nuestras coordenadas, la sociedad romana era particularmente violenta. En ese sentido, los romanos han sido presentados recientemente como individuos inclinados a cortar cabezas, incluida la del propio Cicerón[14].

El problema más importante, y la diferencia más notable con nuestras sociedades actuales, como señala Lintott (1996, 135), es que la sociedad romana no está éticamente enfrentada a la violencia y entiende el recurso a fuerza como algo legítimo en toda una serie de ocasiones.

---

compartimos esa tesis, a la vista de la complejidad político-institucional romana, de la noción bien delimitada de ciudadanía o de la propia teorización política ciceroniana, entre otros aspectos. Es cierto que la delimitación del ámbito específico estatal en Roma es compleja.

13 Lo comenta Lintott (1999, 66), que se remite a la *Enciclopedia of Social Sciences*, "Violence".

14 Lo señala Giardina (1989, 14), a propósito de J. L Voisin, "Les Romains, chasseurs de têtes", en *Du châtiment dans la cité*, Roma, 1984, 241-92.

El principio del *vim repellere licet* está plenamente integrado en el ordenamiento jurídico romano y así lo recoge el *Digesto* (43.16.1.27). La violencia estaba hasta cierto punto regulada por la ley, pero en términos singulares. *Vis* e *ius* están conectados, como afirma Cicerón en su defensa de Milón[15], y el mecanismo de la autodefensa estaba sancionado legalmente desde las XII Tablas[16].

El recurso a la autodefensa lo encontramos en diferentes contextos, desde textos jurídicos a los escritos ciceronianos o las *leges sacratae* (por ejemplo, las que garantizan impunidad a quien mate al responsable de violar la *sacrosanctitas* de un tribuno). También lo reivindican diferentes individuos en distintos momentos históricos, como Catilina en su carta a Q. Catulo, o César en su justificación del paso del Rubicón y el inicio de las hostilidades en Italia[17].

De cualquier manera, los romanos no se sienten obligados a buscar justificaciones morales a la utilización de la violencia: en todo caso son, generalmente, justificaciones políticas.

## *¿Causa o síntoma de la crisis?*

Realmente la violencia caracteriza la época final de la república, desde los tribunados de Tiberio y Cayo Graco, como destacan los propios autores antiguos[18]. Algunos de estos autores de especial sensibilidad social, como Salustio o Apiano, no dejan de relacionar esta violencia con la agudización de las tensiones sociales y económicas en la República final[19].

La violencia, como afirma Lintott, era "a commonplace"[20]. Son las diferencias políticas las que justifican el recurso a la violencia o la im-

---

15 Cicerón, *En defensa de Milón*, 9-11.

16 Por ejemplo, *XII Tablas,* 8.12, en caso de robo con nocturnidad: *si nox furtum fuisset, si vim occisit, iure caesus esto*. Durante el día, se había de pedir ayuda (*XII Tablas*, 8.13); *vid*. Rascón García-García González (1993, 27, 87). Esta posible autodefensa, a modo de venganza privada ("self-help" en términos de Lintott 1999, 23 ss.), se aceptaba también en ciertos casos de adulterio e incluso de asesinato (Valerio Máximo, 6.1.13; 6.3.7-8).

17 Cicerón, *La invención retórica*, 2.65; Salustio, *Conjuración de Catilina*, 35; César, *Guerra civil*, 1.7; 22; Augusto, *Hechos del divino Augusto*, 1 (con las mismas palabras que César en o.c., 1.22).

18 Cicerón, *Sobre la república*, 1.31; Apiano, *Guerras civiles*, 1.17; Veleyo Patérculo, 2.3.3; 4.4.

19 Salustio, *Conjuración de Catilina*, 37; Lucano, *Farsalia* 1.171-172; Apiano, *Guerras civiles*, 1.7 ss.; Maquiavelo ya se hacía eco del problema en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1.37; 3.24); Lintott (1996, 134; 1999, XVII ss.; 1999b, 242 ss.).

20 Lintott (1999, XIV), donde recoge la anécdota de Varrón (*Sobre la agricultura*, 1.69.2-3) a propósito de la normalidad con que los participantes del diálogo, reunidos en el templo

posibilidad de utilizar los mecanismos políticos tradicionales: ante su ineficacia, bloqueo u obstruccionismo se recurre a procedimientos e iniciativas violentas[21]. En todo caso, es importante recordar la insistencia de los líderes *populares*, incluido Clodio, en las propuestas legislativas como primera alternativa política. Desde ese punto de vista no hay violencia gratuita y enloquecida, pese a la argumentación en tal sentido de Cicerón.

## *De una violencia coyuntural a una violencia generalizada*

La tipología de acciones violentas en este periodo tardorrepublicano es muy amplia[22]: enfrentamientos en el Foro y en las asambleas entre los distintos líderes y sus partidarios (no necesariamente organizados), intervención de veteranos en esos enfrentamientos (en 103-100), ocupación de lugares públicos como el Foro, el Capitolio o el Aventino, agresiones y acoso a magistrados, conatos insurreccionales, como en los casos de Lépido o Catilina, enfrentamientos entre bandas armadas (en los años 60 y sobre todo en los 50), hasta los enfrentamientos militares de las distintas guerras, la Guerra Social y las guerras civiles de los años 80 y 40-30.

En este repertorio de la violencia política tardorrepublicana es obligado prestar atención a determinados mecanismos que evidencian un fracaso (o un rechazo) de la política entendida como el espacio para la negociación y el acuerdo.

Me refiero al llamado *senatus consultum ultimum* y a la declaración de *hostis publicus* ("hostis-Erklärung"), mecanismos represivos de la *nobilitas* senatorial más intransigente, como procedimiento de represión-solución de las crisis intermitentes que sacuden con cierta regularidad la república final[23]. El *scu* se trata de un llamamiento senatorial a los magistrados superiores para que tomen cuantas medidas consideren oportunas para

---

de Tellus, acogían la noticia de que alguien a quien esperaban había sido apuñalado en un tumulto y muerto.

21 Lintott (1999); Smith (1966); Perelli (1981); Duplá (1994).

22 Véase la relación en Lintott (1999, 209-16): "Appendix A: Acts of Violence in Rome".

23 El *senatus consultum ultimum* (*scu*) no está regulado por ley alguna ni alude a ninguna medida concreta. Se aplica por primera vez contra G. Graco en el 121, aunque se plantea en el 133 contra T. Graco, pero la medida es considerada ilegal por el cónsul Mucio Escévola (Plutarco, *Tiberio Graco*, 19.2; Valerio Máximo, 3.2.17); posteriormente se produce este llamamiento en diferentes ocasiones (en los años 100, 88, 77, 63, 62, 52, 49, etc.). Vid. Ungern-Sternberg (1970); Duplá (1990); Labruna (1995, 122 ss.); Lintott (1999b, 89-93).

restablecer el orden en la *res publica*. En la práctica, los magistrados se consideraban amparados por la *auctoritas* senatorial para reprimir de forma tajante los episodios violentos, por encima de los derechos cívicos, de la *provocatio* y de la legislación correspondiente y esto significaba en la mayoría de los casos la eliminación física del adversario, supuestamente justificada por su conducta incívica. Desde el 88, se combina este llamamiento con la declaración de *hostis* y el ciudadano convertido, a juicio del senado, en *hostis*, perdía automáticamente su condición de ciudadano y sus derechos y podía ser reprimido sin ninguna limitación ni control[24].

Según el romanista italiano L. Labruna (1991, 127 ss.), toda esta construcción presuntamente político-jurídica se basa en un sofisma: el senado se inventaba un "derecho de urgencia" y usurpaba de forma partidista unos poderes que no le pertenecían[25].

Si, a modo de recapitulación, distinguimos una violencia coyuntural, episódica e intermitente, una violencia organizada de intimidación (Clodio, Milón), y una violencia institucional de eliminación física del contrario (*scu*, declaración de *hostis*, tiranicidio), podemos apreciar diferencias en la actitud de *optimates* y *populares* en este terreno. Las leyes de G. Graco o Clodio o la intervención de César en el debate senatorial sobre la suerte de los catilinarios son ilustrativas al respecto[26].

Podría decirse que mientras los *optimates* no dudan en utilizar la violencia de manera vidriosamente legal y sin ocultar sus intenciones de eliminar físicamente a sus oponentes, los *populares* recurren a la violencia intimidatoria y contra la propiedad, pero al mismo tiempo, insisten en la protección de los derechos ciudadanos, en particular la *provocatio*, y evitan recurrir a la pena capital[27].

---

24 Jal (1963); Ungern-Sternberg (1970); Bauman (1973); Duplá (1990); Labruna (1995).

25 Siguiendo esa interpretación de Labruna, y frente a la terminología de "medidas de excepción", "Notstandsrecht", "Notstandasmassnahmen", "emergency powers", "states of emergency", quizá fuera más acertado recurrir a la definición que daba de estos procedimientos F. Hinard en su libro sobre las proscripciones (1985, 14): "mecanismos (pratiques) de depuración política en el mundo romano"; Duplá (1990b).

26 Véanse los escrúpulos de Q. Mucio Escévola frente a Escipión Nasica en el 133 (*supra*, n.22), cuando rechaza matar a un ciudadano no juzgado regularmente; en el 88 otro Escévola cuestiona la declaración de C. Mario como *hostis publicus* (Valerio Máximo, 3.8.5); en el 63 es César quien aboga por una pena alternativa a la pena capital (Salustio, *Conjuración de Catilina*, 51; Drummond, 1995); sobre las leyes Sempronia y Clodia *de capite civis romani*, Rotondi (1966, 309, 394); Jehne (2002), estudia la *provocatio* y su actualización en la última época republicana.

27 Con la posible salvedad de los acontecimientos de los años 80, bajo el liderazgo de Mario y Cinna, si seguimos a Hinard (2006, 248-54).

## Cicerón y la violencia política

### *De una ideología represiva de la violencia a la defensa de la* res publica

Cicerón se presenta a sí mismo como hombre de paz y en principio rechaza la violencia como algo absolutamente opuesto a la vida civilizada[28]. Sin embargo, cuando por las razones que sean, esta sociedad regida por el derecho entra en crisis, la violencia es legítima, es decir, justifica la violencia para preservar la comunidad y el orden establecido[29].

Cuando Cicerón dice que *vis* es *iuri maxime adversaria* (*En defensa de Cecina,* 2.5) refleja una ideología represiva de la violencia, que supone una evolución desde épocas más arcaicas en las que los conceptos de *ius* y *vis* no estaban tan claramente enfrentados, ciertamente en el terreno más propio de los litigios sobre la propiedad. Pero, al mismo tiempo, encontramos en el Arpinate una justificación y legitimación de la violencia, incluso de la acción directa hasta la eliminación física, en el terreno político-constitucional. Se podría decir que si, en el terreno jurídico privado, Cicerón ha asumido la conveniencia de remitir los litigios a la supervisión de un magistrado y a unos cauces reglados que limitan la iniciativa particular, en el terreno político público admite esta intervención particular al margen o incluso por encima de la ley. De ahí que se pueda hablar, como hace Lintott (1999, 54) de una ambivalencia del Arpinate en este terreno.

El punto de partida teórico de Cicerón es de nuevo la violencia como respuesta a la violencia, enraizada en la historia de Roma a partir del concepto de autodefensa. Repetidamente se remite a la tradición romana de autodefensa frente a violencia, desde las XII Tablas, que permitía abatir a un ladrón impunemente[30].

Esa autodefensa se traducirá en el terreno político en una justificación de los enfrentamientos violentos en la ciudad. De hecho, en su

---

28 *Las leyes*, 3.42: "Vienen luego las reuniones del pueblo, en las que ante todo y sobre todo apártase la violencia (*vim abesto*). Porque nada hay más ruinoso para las ciudades, nada tan contrario al derecho y a las leyes, nada menos civil y más inhumano, que el usar de la violencia en una república ordenadamente constituida" (*composita et constituta re publica*); *Sobre los deberes,* 1.80; *En defensa de Milón*, 13-14; *Contra Pisón*, 74; *Filípicas*, 2.24; *En defensa de Sestio*, 92; *Cartas a familiares,* 5.21.2; *Las leyes*, 3.11. Ciertamente deben tenerse en cuenta los distintos contextos de las diferentes intervenciones ciceronianas (textos teóricos, actuaciones forenses, correspondencia privada, etc.).

29 *Sobre los deberes,* 1.80-81; *Filípicas*, 2.113; *Sobre el orador,* 2.132; 169; *En defensa de Milón*, 9-10; *En defensa de Sestio*, 92. Sobre la justificación ciceroniana de Opimio contra C. Graco, vid. Duplá (1990, 96 ss.) y Pina Polo (2005, 131 ss.).

30 Véase supra, n.15. Cicerón lo recordará en su defensa de Milón. En otro contexto, sin embargo, Cicerón subraya la reluctancia de los antiguos en aplicar la pena capital (*En defensa de Tulio*, 21.50).

discurso al senado tras su regreso del exilio elogia a Milón por su energía al enfrentarse a Clodio de forma violenta (*En agradecimiento al senado*, 8.19: *vim vi esse superandam*). Anteriormente, la misma asamblea que pretendía aprobar la propuesta de regreso de Cicerón en enero del 57, había derivado en una batalla campal[31].

Cabe preguntarse si hay una evolución en la posición de Cicerón sobre la violencia, desde su justificación cuando existe una presunta cobertura legal, por ejemplo el *senatus consultum ultimum* (en la defensa de Rabirio o contra los catilinarios), hasta las argumentaciones posteriores en defensa de Milón o en *Los deberes* o las *Filípicas*[32].

En cualquier caso, en los discursos que tratan el tema sí cabe apreciar en Cicerón una tendencia a no entrar en los circunstancias concretas de los casos, y a subrayar cuestiones políticas más generales en juego, en última instancia la *salus rei publicae*, con distintos matices[33]. Esta actitud es evidente en su defensa del tribuno de la plebe del 67, C. Cornelio[34], acusado *de maiestate* en el 65, cuando justifica históricamente las medidas durante su tribunado por interés público y presenta a los consulares testigos de la acusación como contrarios a los poderes tribunicios, restaurados por Pompeyo y Craso. Como veremos, ésa es también en su estrategia en su defensa de Rabirio en el año 63.

En los años 50 y en el contexto de los enfrentamientos entre Clodio y Milón, con Cicerón como protagonista indirecto, la posición de Cicerón vuelve a ser ambivalente. En un momento dado, parece dispuesto a contrarrestar las iniciativas de Clodio con la misma táctica[35]. Cicerón parece justificar incluso posibles iniciativas violentas contra Clodio, vista su defensa de Sestio y Milón, pero aparentemente no las lleva a

---

31 Incluso Cicerón participará directamente en algunos de esos incidentes. Cuando su casa reconstruida en el Palatino es destruida por segunda vez por las bandas de Clodio, las bandas de Milón, con el propio Cicerón presente, asaltan el Capitolio y rompen las tablas de bronce con las leyes de Clodio grabadas. Al parecer, varios senadores, Catón entre otros, critican la iniciativa (Casio Dión, 39.20.21; Plutarco, *Cicerón*, 34).

32 Clark y Ruebel (1985) comentan esta cuestión en su análisis del discurso *pro Milone*. En todo caso, frente a la argumentación ciceroniana en defensa de Milón en el foro, hay que recordar que en el 52 sí se había decretado el *senatusconsultum ultimum* (aunque no la declaración de *hostis*; Asconio, p.34 Clark; Casio Dión, 40.49.5).

33 Es la misma estrategia de Antonio en su defensa de Norbano, acusado de *seditio* en el 95, que Cicerón nos presenta en *Sobre el orador*, 2.89; 107; 124; 164; 167; 199; 203; donde llega a justificar las sediciones y la actuación violenta, pero *iure*.

34 *En defensa de Cornelio* (en Asconio, p.58 Clark): Cornelio, ante el veto de un colega a la lectura de la *rogatio*, la lee él mismo; cuando el cónsul Pisón protesta es expulsado a pedradas del foro; Lintott (2008, 113 ss.).

35 *Cartas a Ático*, 2.9.3; cf. 2.18.3. Cicerón aludirá al grupo de *equites* y *adulescentes* que le apoyaban regularmente durante su consulado como un posible cuerpo de apoyo habitual a un consular como él, frente a las amenazas de Clodio (*Cartas a Ático*, 2.19.4; 2.22.1; *Cartas a su hermano Quinto*, 1.2.16; *cf. Filípicas*, 2).

cabo por no agudizar la crisis del Estado[36]. En todo caso, en 57, frente a la idea de asesinar a Clodio, Cicerón se mantendría en la legalidad[37]. En 56, aboga por una acción adicional si las leyes son insuficientes y justifica las iniciativas de Sestio y Milón tras agotar todas las posibilidades legales[38].

Un punto de inflexión podría situarse cuando la publicación de su defensa de Milón, donde Cicerón asume plenamente la tesis del tiranicidio, ya planteada por Bruto y que el Arpinate no recoge en su intervención forense.

## *Cicerón y las así llamadas "medidas de excepción"*

Cicerón es también la fuente principal de nuestro conocimiento sobre las llamadas medidas de excepción, en buena parte por su intervención protagonista en dos episodios del año 63 directamente concernidos, la defensa de Rabirio y la represión de Catilina y sus seguidores.

En su argumentación Cicerón elabora en ambos casos una teoría sobre la necesaria intervención senatorial en coyunturas críticas, incluso por encima de la ley, a partir de la presunta responsabilidad y preeminencia del cuerpo senatorial en la dirección de la *res publica*. La justificación de las intervenciones extraordinarias se extiende hasta la represión de Tiberio Graco y Lucio Apuleyo Saturnino, pero en su búsqueda de precedentes alude incluso a los supuestos tiranicidios de época arcaica[39]. De hecho, en el *pro Rabirio* plantea una legitimación de la medida por el *mos maiorum*, en clave tradicional: *maiores nostri* serían quienes habían legado la fórmula *qui rem publicam salvam esse vellent*[40].

En su discurso en defensa de Rabirio, acusado por el tribuno de la plebe Labieno de participar en el asesinato de Saturnino en el 100, encontramos un compendio de toda la justificación ciceroniana.

---

36 *En defensa de Sestio*, 39. Probablemente influirían también otras razones de realismo político, como que individuos prominentes no lo respaldaban, la posibilidad de numerosas bajas, incluso entre los *optimates*, o la reacción incierta de César y su ejército, etc. *Vid*. Dión Casio, 38.17.3-4, para el año 58; *Cartas a Ático*, 3.23.5.

37 *Sobre la casa*, 91; *Cartas a Ático*, 4.3.3; Clark-Ruebel (1985, 69, n.35).

38 *En defensa de Sestio*, 86: "en caso de que no tuvieran validez las leyes, de que no existieran tribunales y de que el Estado siguiera oprimido por las armas gracias a la violencia y audacia de los audaces, era necesario defender la vida y la libertad con guardias personales y tropas".

39 En particular a C. Servilio Ahala, presunto tiranicida de Espurio Melio en 439; otros tiranos arcaicos habrían sido Espurio Casio y M. Manlio Capitolino (Cicerón, *Catilinarias*, 1.3; *En defensa de Milón,* 8.71; *Cartas a Ático*, 2.24.3; 13.40.1; *Filípicas*, 1.32; 2.26; 87.114); Pina (2006, 80 ss.).

40 *En defensa de Rabirio*, 2; 34; la fórmula misma del *scu* habría sido legada por *maiores nostri*; cf. Salustio, *Conjuración de Catilina,* 29.3. Comenta este extremo Morstein-Marx (2004, 108 ss.).

Cicerón no se detiene en los aspectos concretos de la acusación de Labieno (la misma estrategia que en el *pro Cornelio*) o en las dudas sobre la autoría real de la muerte de Saturnino por Rabirio[41]. Desde un primer momento relaciona la posible condena de Rabirio con el cuestionamiento del *senatus consultum ultimum*, y justifica plenamente los acontecimientos del 100, reivindicando el *scu* como supuesta tradición heredada de los *maiores* en defensa de la *salus rei publicae*, la *auctoritas senatus*, el *consulare imperium*, el *consensio bonorum*, frente a la posible ruina del Estado[42]. Si tenemos en cuenta que el discurso *Pro Rabirio perduellionis reo* que conocemos (no el pronunciado ante el pueblo, ante los comicios centuriados, tras tres *contiones* previas), se publica más tarde[43], podemos entender mejor la actitud de Cicerón. En su reelaboración está aplicando los argumentos utilizados a fines del 63 contra los catilinarios y, por otro lado, buscando una legitimación histórica de una determinada presentación, interesada, de los hechos del 100. La defensa del *scu* gira en torno a la obediencia debida al cónsul, a la obligación de todo ciudadano de actuar contra un *hostis* o a la necesidad del Estado de defenderse[44]. La justificación de su propio consulado hace trasladar al 100 los elogios al cónsul de entonces y su tesis de la *concordia ordinum*.

El discurso de Cicerón está impregnado de ese tinte demagógico que caracteriza sus recientes alegatos contra la *rogatio Servilia agraria* e incurre en notables contradicciones[45]. Un caso importante es el que hace referencia a las supuestas garantías concedidas por el cónsul Mario a Saturnino tras su rendición. Si se sigue esta versión de los hechos, Rabirio no habría actuado con la cobertura del *scu*, sino flagrantemente contra el cónsul, que había garantizado a Saturnino una detención a la espera de un proceso. Si Rabirio no estaba ligado por las garantías concedidas por Mario, no se sostiene la argumentación de su actuación bajo la cobertura del cónsul. Por otra parte, si las garantías no son legales sin senadoconsulto, entonces el *scu* permite eliminar sin problemas al

---

41 *En defensa de Rabirio*, 31, recoge la supuesta versión oficial de la muerte de Saturnino por el esclavo Esceva, que sería luego liberado; cf. *Sobre los varones célebres*, 73.12.

42 *En defensa de Rabirio*, 2; 19-20; cf. *Contra Pisón*, 4; Casio Dión, 37.26.

43 Se publica posiblemente en el 60, junto con otros, como modelos para oradores jóvenes (*Cartas a Ático*, 2.1.3, de junio del 60). Desde el momento en que Cicerón sí define a Saturnino como *hostis*, pero no profundiza en el tema, el discurso reflejaría las posiciones del cónsul en el verano del 63, cuando podía temer unas circunstancias excepcionales más tarde, pero todavía no podía saber en que término se producirían (Lintott, 2008, 124).

44 *En defensa de Rabirio*, 2; 3; 18; 34. Mitchell (1970, 47 ss.) parece aceptar plenamente la argumentación ciceroniana.

45 Cicerón no deja pasar la oportunidad de señalar la presunta incompatibilidad del procedimiento represivo duunviral reivindicado por Labieno, de gran rigor y dureza, con la *libertas* republicana (*En defensa de Rabirio*, 11; cf. 10; 13; 15; *Catilinarias*, 1.4).

enemigo, pero no conservarle la vida, cuando supuestamente capacita a cónsules y otros magistrados a tomar las medidas que sean necesarias para restablecer el orden[46]. El carácter absolutamente arbitrario del *scu* y el oportunismo de Cicerón, que comenta la cuestión solamente de pasada, quedan claramente reflejados.

Otro punto en el que Cicerón juega con el tiempo es cuando afirma que Saturnino es un *hostis* y, por tanto, ha perdido todos sus derechos ciudadanos. En principio, la primera declaración oficial y pública de un ciudadano como *hostis publicus* tiene lugar en el año 88, es decir, bastante después de los sucesos del 100. Además, estas declaraciones de *hostis* siempre son contestadas por los *populares*, que las ven como un abuso de poder partidista por parte de la oligarquía senatorial. Un ejemplo concreto que nos habla de un auditorio con evidentes simpatías populares aparece precisamente en la mención de Cicerón a las protestas que levanta su alusión a Saturnino como *hostis* del pueblo romano[47].

También es contradictorio el cónsul con las garantías que exige para los ciudadanos y la inviolabilidad de sus derechos (*En defensa de Rabirio*, 11), y la ligereza con la que acepta todas las irregularidades de la actuación senatorial en el 100.

## *Cicerón y el tiranicidio*[48]

En la teoría política romana el tiranicidio deriva de la filosofía griega sobre el tirano, de estirpe platónica[49], sumada a la tradición romana sobre Valerio Publícola y Tarquinio el Soberbio[50] y los presuntos tiranos arcaicos (Espurio Melio, Espurio Casio, Manlio Capitolino), en el contexto de una ideología aristocrática recelosa de cualquier individuo demasiado sobresaliente. Esto último es lo que subrayaba Crawford (1984, 31) al comienzo de su síntesis sobre la historia republicana, cuando hablaba de la esencia del sistema republicano como "el mando colectivo de una

---

46 *En defensa de Rabirio*, 28: "Y si por otra parte se le dio una garantía (*fides*) a Saturnino, como repites con insistencia, fue G. Mario y no G. Rabirio quien la dio y el mismo quien la violó, si no mantuvo esa garantía. ¿Pero qué salvaguarda puede concederse, Labieno, sin un decreto del senado?" (*Quae fides, Labiene, qui potuit sine senatus consulto dari?*); Floro, 2.4; Apiano, *Guerras civiles*, 1.32. Lintott comenta este punto en distintos textos (1999, 159 s.; 1999b, 92 ss.; 2008, 120 ss.).

47 "Esos gritos no me perturban en absoluto, al contrario me animan" (*En defensa de Rabirio*, 18); se alude también a cómo Labieno lleva una *imago* de Saturnino a los *rostra* (*o.c.*, 24).

48 Sobre este tema es fundamental ahora Pina Polo (2006), cuya argumentación sigo aquí.

49 Platón, *República*, 8.562-9 (en particular la tiranía como una degeneración de la democracia y sus líderes). Sedley, en su estudio sobre la ética de los cesaricidas (1997), insiste en esta dimensión fundamentalmente platónica del tiranicidio en Roma.

50 Livio, 2.8.2-3; Plutarco, *Valerio Publícola*, 12.1; Dionisio de Halicarnaso, 4.72 ss.; 5.19.

aristocracia en teoría, y hasta diversos grados en la práctica, dependiente de la voluntad de una asamblea popular".

El Arpinate es, de nuevo, el principal teórico romano republicano sobre la cuestión. Para Cicerón la existencia de tiranos es absolutamente rechazable (*Sobre los deberes,* 3.32; *Sobre la república*, 2.48), pues constituyen una amenaza letal para el gobierno republicano. Con el tirano no cabe ninguna negociación y la tiranía es una de las situaciones que justificaría la violencia legítima.

Un elemento fundamental de la teorización ciceroniana es que incluye en la tiranía, y en la estrategia correspondiente frente a ella, no ya sólo al tirano constituido como tal, sino también al sospechoso de aspirar al *regnum* y, en última instancia, al líder reformador con ascendiente entre la plebe y que no se ajusta a los parámetros convencionales de la acción política hegemonizada por la oligarquía senatorial. El abanico es, por tanto, muy amplio y muy marcado políticamente, con perfiles represivos preventivos muy inquietantes[51].

El tirano, o el presunto tirano, o el aspirante a tirano, es otro de esos individuos que habrían perdido automáticamente, en función de su actuación contra la *res publica*, todos sus derechos y garantías ciudadanas. No tiene ningún derecho a la justicia y su único destino es ser eliminado. En su reflexión, el tiranicidio resulta un deber cívico frente a los enemigos de la *res publica*, que todo ciudadano, incluso como *privatus*, debe plantearse[52]. Se sirve para ello de la tradición según la cual Espurio Melio fue eliminado por Servilio Ahala como simple *privatus*, base de la legitimación posterior de la intervención de Escipión Nasica contra Tiberio Graco[53].

En el fondo, éste es otro tema en el que Cicerón muestra un absoluto desprecio por la plebe, pues todos los personajes considerados tiranos o aspirantes a la tiranía y por tanto, como no pertenecientes siquiera al género humano[54], gozaban de una evidente popularidad y de notables apoyos entre la plebe, como muestran las reacciones a su favor que encontramos en los autores antiguos, ya se trate de los Graco, Saturnino o Clodio.

---

51 Lintott (1999, 57) habla de las "disquieting features of this view".

52 *En defensa de Milón*, 80; *Sobre los deberes*, 3.19; *Filípicas*, 2.117.

53 Dionisio de Halicarnaso, 12.4.2-5; ésta es la versión en la que se apoyaría Cicerón para defender a Milón (*En defensa de Milón*, 83), frente a una versión posterior en la que Servilio Ahala es el *magister equitum* del dictador Cincinato (Livio, 4.13-16; Cicerón, *Catón el Mayor*, 56; Dionisio de Halicarnaso, 12.1-3). La alteración de la tradición se podría interpretar en clave de subrayar la intervención de magistrados y limitar así las venganzas personales (Lintott, 1999, 56).

54 Cicerón, *Sobre la república*, 2.48: "la bestia más monstruosa".

Así, la pretendida base ética de su reflexión es solamente una teorización a posteriori dictada por sus prejuicios y sus posiciones políticas. La supuesta ley natural que reivindica en sus reflexiones políticas no es tal, sino solamente aquella que se adapta al sistema político que él reivindica, la *res publica* aristocrática hegemonizada por el senado.

La teoría del tiranicidio es la que parece prevalecer durante la dictadura de César[55]. Tras los Idus de marzo del 44, se suceden los comentarios positivos sobre el episodio[56]. En todo caso, Cicerón se muestra crítico con el hecho de no haber eliminado también a Antonio[57]. El siguiente capítulo en esta evolución es su oposición a Marco Antonio, caracterizado como tirano en las *Filípicas*.

## *La defensa de T. Anio Milón como paradigma*

En la reflexión de Cicerón sobre la violencia política y su teoría del tiranicidio, el año 52 representa un punto de inflexión, evidente en la versión escrita del discurso en defensa de Milón, que reflejaría la búsqueda de una base ética para sus posiciones políticas al respecto[58].

El *pro Milone*, considerado por muchos filólogos como una obra maestra de la retórica ciceroniana, es, al mismo tiempo, un documento precioso para conocer la situación de Roma a finales de los años cincuenta, así como para ilustrar las posiciones de Cicerón en ese momento sobre la violencia política[59]. Cicerón se enfrenta a una tarea compleja: debe defender a alguien cuya culpabilidad parece manifiesta, en un ambiente hostil y ante la animadversión hacia su defendido del líder

---

55 *Cartas a Ático*, 12.45.2 (mayo del 45); en agosto del 45, alude en un carta al árbol genealógico de M. Bruto, que se remontaría a Servilio Ahala, el tiranicida de Espurio Melio (*Cartas a Ático*, 13.40.1). Según Casio Dión, 44.20, los cesaricidas invocaban a Cicerón tras su acción.

56 *Cartas a Ático*, 14.4.2; 6.1; 9.2; 10.1; 11.1; 14.4; 15.3.2; cf. *Filípicas*, 2.28; 89. Según Lintott (1999, 65), tras el asesinato de César a Cicerón parecen entrarle cierta excitación y crueldad, por ejemplo ante la cruenta represión por el *consul suffectus* Dolabela de los tumultos protagonizados por partidarios de César, crucificados y despeñados (*Cartas a Ático*, 14.15.1; cf. al respecto el epitafio de Livio a Cicerón en Séneca, *Suasorias*, 6.22). Se discute la fecha de una carta al antiguo lugarteniente de César y luego cesaricida Minucio Basilo, que se suele aducir también como confirmación de este rasgo (*Carta a los familiares*, 6.15).

57 *Carta a los familiares*, 10.28.1; 12.4.1.

58 Clark-Ruebel (1985, 59). En realidad, se encuentran en Cicerón alusiones anteriores a este tema, por ejemplo en un comentario que supuestamente había pronunciado Vetio ante el pueblo, que atribuía al Arpinate alusiones a Servilio Ahala y Bruto (*Cartas a Ático*, 2.24.3; cf. *Contra Vatinio*, 26; *En defensa de Sestio*, 132).

59 Sobre todas estas cuestiones me remito a mi reciente trabajo sobre el tema (Duplá, 2009). Contamos ahora con la traducción del discurso y del comentario (incompleto) de Asconio, con una útil introducción (Baños, 1994).

político del momento, Pompeyo, quien parece inclinarse además por un castigo ejemplar para controlar la situación.

Resulta de particular interés el hecho de que contamos, además de con el discurso de Cicerón (el publicado más tarde, no el pronunciado en el foro), con el comentario de Asconio, que nos proporciona información preciosa sobre aquellos meses en Roma y sobre el desarrollo del juicio. En particular, nos ofrece una versión de los hechos acaecidos en la vía Apia que contradice directamente la versión de Cicerón.

En relación con el enfrentamiento entre Clodio y Milón, Cicerón ya había escrito en noviembre del año 57 sobre las intenciones de Milon de acabar con Clodio[60]. Estamos, por tanto, ante la crónica de un suceso anunciado.

El desenlace fatal se produce en enero del 52, cuando Clodio es asesinado por Milón en la vía Apia, a pocos kilómetros de Roma. El contexto general es absolutamente extraordinario, marcado por la agudización de la violencia, la anormalidad electoral, las maniobras para ofrecer la dictadura a Pompeyo, y la configuración de nuevas relaciones de poder. Las relaciones de aquel con César se han deteriorado casi por completo y César debe contemplar a distancia, aunque puntualmente bien informado, estos problemas de la *Urbe*.

El crimen de Milón provoca una reacción fulminante de la plebe, que ocupa el Foro para organizar un funeral, tipológicamente *popularis*, a su líder asesinado. La violencia desatada hace que finalmente se designe a Pompeyo *consul sine collega*, una fórmula inédita más aceptable para los *optimates* que la dictadura. Pompeyo, entonces procónsul, reacciona con prontitud, amparado en su prestigio y en sus legionarios, así como en el aparente consenso senatorial. Hace aprobar, entre otras, una *lex de vi* por la que se procesa a Milón.

El comienzo del discurso ciceroniano nos puede servir para apreciar lo extraordinario de la situación, y el carácter paradigmático de esta obra para valorar la situación en Roma, así como la posición del propio Cicerón. Encontramos aquí el supuesto temor de Cicerón, el carácter extraordinario del proceso, la anómala presencia de soldados rodeando el Foro, la expectación levantada por el proceso, reflejada en la muchedumbre congregada, la movilización *popularis*, los prejuicios de Cicerón sobre la plebe, incluso el presunto amilanamiento de los jueces (*En defensa de Milón*, 1-2).

En la primera argumentación de la defensa (presumiblemente la pronunciada en el juicio), la estrategia de Cicerón se centra en intentar

---

60 *Cartas a Ático*, 4.3.5 (de noviembre del 57). Cicerón alude a la firmeza y determinación de Milón, frente a los débiles apoyos que tuvo él en su día.

imponer su reconstrucción de los hechos y en demostrar la responsabilidad y premeditación de Clodio en la emboscada a Milón[61]. A partir de ahí, Milón habría actuado en defensa propia, legítimamente[62]. Sin embargo, el testimonio de Asconio muestra que en el senado ya se había escuchado previamente otra versión de los hechos, presumiblemente mucho más ajustada a la realidad. P. Fedeli, reciente editor del discurso, insiste en lo poco que se utiliza esta información de Asconio frente a la versión de Cicerón. De ahí nuestra referencia en el título a su presunto oportunismo[63].

En una segunda fase, la del discurso escrito, Cicerón introduce la tesis del tiranicidio, que previamente había defendido Marco Bruto en un opúsculo. La teorización es la conocida, que combina dos elementos, el derecho de autodefensa, en este caso de la propia *res publica* (*En defensa de Milón*, 10-12; 30), y la consideración de Clodio como *hostis* y, por tanto, sin la garantía de los derechos del *civis* (*provocatio*, etc.), pues el individuo así considerado habría dejado de ser ciudadano (*En defensa de Milón*, 8; 34-37; 43; 72-77.). Cicerón da un nuevo paso adelante respecto a las antiguas declaraciones de *hostis*, cuando la hace ahora automática, sin ni siquiera, no ya sanción judicial, sino debate senatorial.

Milón, por su parte, habría actuado por puro altruismo, en defensa de la comunidad (*En defensa de Milón*, 6; 93), obedeciendo a la ley natural que manda actuar contra las fuerzas que ponen en peligro a la comunidad. Se transforma así en instrumento providencial para eliminar al tirano[64].

Como es sabido, toda la habilidad y las argucias ciceronianas no fueron suficientes para librar a Milón de la condena, que se tradujo inmediatamente en el exilio de éste en Marsella. Posiblemente este fracaso llevaría a Cicerón a reelaborar el discurso y a introducir en la versión escrita la nueva teoría del tiranicidio[65].

---

61 *En defensa de Milón*, 24-60; Lintott (2008, 119 ss.).

62 *En defensa de Milón*, 11: "se puede matar en justicia a quien prepara una emboscada" (*insidiatorem interfici iure posse*).

63 *Argumento de Q. Asconio Pediano*, 12-13; Apiano, *Guerras civiles*, 2.21-22; y Casio Dión, 40.48-55; confirman en buena medida esta versión. Fedeli (1990, 10 ss.) destaca la utilidad del comentario de Asconio, escrito un siglo más tarde.

64 Según Clark y Ruebel (1986, 65 ss.), Milón se ajustaría al perfil del sabio estoico, que Cicerón delinea en otras obras suyas (*Sobre los deberes*, 3.23 y 25; *Del supremo bien y del supremo mal*, 3.59-61). Frente al peso de este estoicismo, Sedley (1997) insiste en la matriz fundamentalmente platónica de estos comportamientos.

65 Es ilustrativa la anécdota recogida por Dión Casio, 40.54.3-4, según la cual, cuando Milón recibe en Marsella la nueva redacción del discurso exclamó, no sin cierta ironía: "¡Ah!, Cicerón, si me hubieses defendido de esta forma no habría podido comer tan buenos salmonetes en Marsella".

## ¿De Cicerón a Guantánamo?

¿Cabe plantear una conexión entre Cicerón y Guantánamo? Ciertamente el salto temporal e incluso ideológico es notable. Pero la justificación y legitimación ciceroniana de la violencia ejercida contra los *hostes* y también la tesis del tiranicidio, nos pueden llevar hasta los debates actuales sobre el llamado "Derecho penal del enemigo"[66]. Desde las últimas décadas del siglo pasado y al calor de las nuevas estrategias y legislaciones antiterroristas algunos penalistas están proponiendo un tratamiento especial de aquellos individuos considerados una amenaza para la comunidad. Günther Jakobs, uno de sus promotores dice que "los enemigos no son efectivamente personas" y, en consecuencia, cabe aplicarles una normativa especial[67]. Pero, como sus críticos modernos señalan y la propia experiencia de Cicerón nos muestra con claridad, el concepto de "enemigo" no es penal sino político y su definición esta sujeta a condicionantes y variables políticas que no deben mezclarse con el plano legal. En la práctica estas propuestas suponen un cuestionamiento del Estado de Derecho y de la validez universal de los Derechos Humanos. Este Derecho que diferencia entre distintos grupo de personas (los ciudadanos y otros grupos especiales) atenta contra la igualdad de todas las personas ante la ley y presupone una concepción belicista del Derecho y la subordinación del Estado garantista a la razón de Estado.

Es verdad que las críticas a este tipo de legislación o de norma, basadas en la defensa de los derechos humanos, son anacrónicas respecto a un mundo antiguo que desconocía esos códigos morales de voluntad universal. De hecho, los precedentes a esta normativa que podemos calificar de infame se suelen remitir a Hobbes y otros pensadores modernos. Sin embargo, pienso que se podría profundizar en ese hilo que lleva, o puede llevar, de las reflexiones ciceronianas hasta estos inicios del siglo XXI.

En 2006 aparecía un libro sobre la recepción de Julio César en la cultura occidental, que recogía los trabajos de un congreso celebrado en Roma en la primavera de 2002[68]. En el Prólogo, Ch. Pelling, Regius Professor of Greek en Oxford y un destacado especialista en Plutarco, refiriéndose al asesinato de César y su eco en la tradición política occi-

---

66 Es un tema que apunta de forma muy sugerente Pedro López Barja de Quiroga en su reciente libro sobre Cicerón (2007, 296 ss.).

67 "Feinde sin aktuell Unpersonen". Véase una versión accesible en castellano de las tesis de Jakobs (2006) también en http://panopticum.worldcom/2008/08/30). La bibliografía sobre este tema está creciendo de forma exponencial en los últimos años; a la recogida en López Barja de Quiroga (2007, 297, nn. 62-64), cabe añadir recientemente, entre otras muchas referencias, Gracia (2006) y Viquez (2007).

68 Wyke (2006).

dental, recordaba la coincidencia del congreso con la invasión de Irak con el pretexto de eliminar al tirano. Las conexiones entre la política romana antigua y la actualidad son, por tanto, posibles.

Las concepciones de Cicerón sobre la violencia política han sido caracterizadas por un estudioso moderno como equivocadas y faltas de perspectiva[69]. Para el mismo Arpinate no fueron peligrosas mientras mantuvo cierta prudencia, cierta autolimitación, que se rompe en los años 40, tanto en su reflexión teórica (*Sobre los deberes*), como en la arena pública, en sus *Filípicas* contra Marco Antonio.

Visto en perspectiva histórica, tanto él como otros (véase los cesaricidas), al defender esta violencia política represiva, justificando incluso la eliminación política del contrario por encima de la ley, parecen totalmente inconscientes del lastre que podría suponer para una *res publica restituta* la eliminación por la fuerza de los adversarios políticos. El precio de la *salus rei publica* como *suprema lex* parece así excesivamente alto.

## Bibliografía

Baños, J.M. (1994). "Introducción (En defensa de Milón)", en M.T. Cicerón, *Discursos* IV, Madrid, 439 ss.

Bauman, R.A. (1973). "The Hostis Declarations of 88 and 87 BC", *Athenaeum* 51, 270-93.

Beck, H. & Walter, U. (eds. 2001). *Die Frühen Römischen Historiker*, Darmstadt, Bd. 1.

Clark, M.E. & Ruebel J.S. (1985). "Philosophy and Rhetoric in Cicero's pro Milone", *Rheinisches Museum* 128, 57-72.

Corominas, J. (1954). *Diccionario Crítico Etimológico*, Madrid, vol. IV.

Crawford, M. (1984). *La República romana*. Madrid.

Delgado, M. (2009). "La violencia como recurso y como discurso", en J.J. Larrea & E. Pastor (eds.), *La Historia desde fuera*, Bilbao, 59-68.

Desideri, P. (2002). "La distruzione di Cartagine: periodizzazioni imperiali tra Polibio e Posidonio", *Rivista Storica Italiana* 114, 738-55.

Drummond, A. (1995). *Law, Politics and Power: Sallust and the Execution of the Catilinarian Conspirators*, Stuttgart.

Duplá, A. (1990). Videant consules. *Las medidas de excepción en la crisis de la República romana*, Zaragoza.

Duplá, A. (1990b). "El *senatus consultum ultimum*: ¿medida de salvación pública o práctica de depuración política?", *Latomus* 49, 75-80.

Duplá, A. (1994). "De los Gracos a César: política y violencia en la Roma republicana", *Nova Tellus* 12, 125-51.

---

69 Lintott (1999, 62 ss.). En su opinión, Cicerón comparte hasta cierto punto las teorías actuales sobre la guerra limitada; en ese sentido, la violencia se justifica en defensa de la comunidad, pero con un límite, la guerra civil, pues en ese supuesto los costos para el Estado son excesivos.

Duplá, A. (2009). “Nota sobre política y violencia legítima en el *pro Milone* ciceroniano”, en C. Fornis, J. Gallego, P. López Barja & M. Valdés (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, vol. I, 267-88.

Engels, F. (1967). *Anti-Dühring* (ed. de Manuel Sacristán), México.

Fedeli, P. (1990). “Un cadavere eccellente”, en Id., *In difesa de Milone*, Venezia.

Giardina, A., (ed. 1989). *El hombre romano*, Madrid.

Gracia, M. (2006). *El derecho penal del enemigo*, prefacio de J.I. Lacasta, Valencia.

Hinard, F. (1985). *Les proscriptions de la Rome républicaine*, Rome.

Hinard, F. (2006). “La terreur comme mode de gouvernement (au cours des guerres civiles du Ier siècle A.C.)”, en Urso (ed. 2006), 247-64.

Jakobs, G. (2006). “¿Terroristas como personas en Derecho?”, en M. Cancio Meliá & Gómez-Jara Díez, C. (eds.), *Derecho Penal del Enemigo. El Discurso Penal de la Exclusión*, Madrid, vol. 2, 77-92.

Jal, P. (1963). “Hostis publicus dans la litterature latine de la fin de la Rèpublique”, *Revue des Études Anciennes* 65, 53-79.

Jehne, M. (2002). “Die Geltung der Provokation und die Konstruktion der römischen Republik als Freiheitsgemeinschaft”, en G. Melville (ed.), *Geltungsgeschichten: über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln, 55-74.

Labruna, L. (1972). “Les racines de la ideologie represive la violence dans l’histoire du droit romain”, *Index* 3, 525-38.

Labruna, L. (1991). “La violence, instrument de lutte politique à la fin de la République”, *Dialogues d’Histoire Ancienne* 17, 119-37.

Labruna, L. (1995). *Nemici non piú cittadini e altri testi di storia constituzionale romana*, Napoli.

Lintott, A.W. (1996). “La violence dans l’histoire de la rome républicaine”, en M. Bertrand, M. Laurent & M. Taillefer, (eds.), *Violences et pouvoirs politiques*, Toulouse, 129-36.

Lintott, A.W. (1999a). *Violence in Republican Rome*[2], Oxford.

Lintott, A.W. (1999b). *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford and New York.

Lintott, A. W. (2008). *Cicero as evidence: a historian’s companion*, Oxford.

Lintott, A.W. (2008b). “How High a Priority Did Public Order and Public Security have under the Republic”, en C. Brélaz & P. Ducrey (eds.), *Securité collective et ordre public dans les sociétés anciennes*, Vandoeuvres-Genéve, 205-26.

López Barja de Quiroga, P. (2007). *Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Madrid.

Maquiavelo, N. (1987), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Introd. y notas de A. Martínez, Madrid.

Mitchell, Th. (1970). “Cicero and the senatus consultum ultimum”, *Historia* 20:1, 47-61.

Moreno, F. (2009). “Violencia colectiva, violencia política, violencia social. Aproximaciones conceptuales”, en I. Márkez *et al.* (eds.), *Violencia y salud mental. Salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva*, Madrid, 19-36.

Morstein-Marx, R. (2004). *Mass Oratory and Political Power in the Late Roman Republic*, Cambridge.

Nippel, W. (1988). *Aufruhr und "Polizei" in der römischen Republik*, Stuttgart.

Nippel, W. (1995). *Public Order in Ancient Rome*, Cambridge.

Peppe, L. (1984). "Ancora a proposito di Cic. Mil 32.87 e della legislazione di Clodio", *Sodalitas. Scritti Guarino* IV, Napoli, 1675-87.

Perelli, L. (1981). *Il terrorismo e lo Stato nell I secolo a.C.*, Palermo.

Pina Polo, F. (2005). *Marco Tulio Cicerón*, Barcelona.

Pina Polo, F. (2006). "The Tyrant Must Die: Preventive Tyrannicide in Roman Political Thought", en F. Marco, F. Pina & J. Remesal (eds.), *Repúblicas y ciudadanos: Modelos de participación cívica en el mundo antiguo*, Barcelona, 71-99.

Rascón García, C. & García González, J.M. (1993). *Ley de las XII Tablas*, Madrid.

Rotondi, G. (1966). *Leges publicae populi romani*, Hildesheim [Milano, 1912].

Sánchez Vázquez, A. (2007). "La violencia política y la moral", en Id., *Ética y política*, México, 40-53.

Sanmartin, J. (2004). *La violencia y sus claves*, Barcelona.

Sedley, D. (1997). "The Ethics of Brutus and Cassius", *Journal of Roman Studies* 87, 41-53.

Smith, R. E. E. (1966). "The Anatomy of Force in Late Republican Politics", en *Ancient Society and Institutions. Studies presented to V. Ehrenberg in his 75 Birthday*, Oxford, 257-73.

Thornton, J. (2006). "Terrore, terrorismo e imperialismo", en Urso (ed. 2006), 157-196.

Ungern-Sternberg, J.B. (1970). *Untersuchunen zum spätrepublikanischen Notstandsrecht. Senatusconsultum ultimum und hostis-Erklärung*, München.

Urso, G.P. (ed. 2006). *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*, Pisa.

Vaquero, C. (2009). "La violencia premeditada: entre el horror, la banalidad y la purificación", *Pagina Abierta* 201, 57 ss. (Disponible en www.pensamientocrítico.org/carvaq0509.htm).

Víquez, K. (2007). "Derecho penal del enemigo: ¿Una quimera dogmática o un modelo orientado al futuro?", *Política criminal. Revista electrónica semestral de políticas públicas en materias penales* 3, 1-18 (Disponible en www.politicacriminal.cl.).

Wyke, M. (ed. 2006). *Julius Caesar in Western Culture*, Oxford.

*Pedro López Barja de Quiroga* / Universidad de Santiago de Compostela

# AUGUSTO, MONARQUÍA Y REVOLUCIÓN

Desde que Ronald Syme publicó, en 1939, su clásico estudio sobre Augusto (*The Roman Revolution)*, han sido numerosos los debates y las reflexiones sobre si el término "revolución" resultaba oportuno o no. El propio Syme, nada amigo de detenerse en consideraciones teóricas ni mucho menos en argumentos filosóficos, parece haber titulado así su libro por lo impactante del término y tal vez por los ecos contemporáneos que evocaba, sin pensar demasiado en los límites o los contenidos del concepto[1]. Su desdén hacia las construcciones teóricas de los sociólogos o politólogos es bien conocida y quedó plasmada en un dicho célebre que algunos de sus seguidores invocan con respeto reverencial: "one work with what one has and there is work to be done"[2]. Con todo, a su juicio, el principado augusteo marcó una revolución, pues no se trató meramente de un cambio político, sino social, la sustitución de la vieja aristocracia romana por las elites municipales itálicas y el triunfo de las clases que él denominaba "no políticas", en tanto que meras marionetas en el combate de poder que libraban a muerte los nobles[3]. En cualquier caso, basta con reparar en el largo periodo que abarca el libro, del 60 a.C. al 14 d.C., para poner seriamente en duda que pueda tratarse de una "revolución" prolongada a lo largo de más de setenta años. Ya pensemos en la revolución inglesa de 1688, la norteamericana de 1776, la francesa de 1789 o la rusa de 1917, acostumbramos a identificar las revoluciones con episodios violentos y rápidos, de unos pocos años, que alteraron los fundamentos del orden social en un momento determinado. Si profundizamos en el concepto, más allá de esta lectura digamos intuitiva, H. Arendt (1963) mostró de modo convincente que no cabe hablar de revoluciones antes de la época contemporánea. Si bien el término tiene su origen en el

1 Alföldy (1993, 115) anota que el término "revolución" prácticamente no vuelve a aparecer en los escritos posteriores de Syme y cree encontrar su origen en la caracterización que hizo Gibbon de la caída del imperio romano de Occidente como una revolución..

2 Alföldy (1984, 45).

3 Una relectura de los planteamientos de Syme (en lo que se refiere a la "romanización" de las oligarquías itálicas") en Wallace-Hadrill (2008, 441-3).

camino circular de los astros, que girando regresan al cabo del tiempo al punto de partida (*De reuolutionibus orbium caelestium* es el título de la famosa obra de Copérnico), cuando la palabra pasó a utilizarse para describir acontecimientos históricos se refería no a hechos que se repiten sino al contrario, a rupturas radicales con el pasado, esto es, a la pretensión de establecer un orden político totalmente nuevo, sin precedentes históricos. En el pensamiento grecorromano, por el contrario, los cambios constitucionales se producían dentro de una serie cerrada y conocida de posibilidades, mientras que los revolucionarios modernos, fueran franceses, rusos o norteamericanos, pretendían hacer realidad algo totalmente nuevo.

Aunque rechacemos, pues, el término "revolución" para definir el principado augusteo (tal vez podríamos hablar mejor de "contrarrevolución", como sugiere Antonio Duplá 2001-2002), si adoptamos el punto de vista arendtiano, tendremos ya planteada lo que va a ser la idea central de este artículo que pretende, precisamente, reflexionar sobre la actitud de Augusto hacia el pasado de Roma. Descartemos, desde el comienzo, que él quisiera presentarse a sí mismo como un "revolucionario", es decir, como partidario de una ruptura drástica con el pasado para fundar un régimen enteramente nuevo. Al contrario, Augusto rehizo el pasado, lo convirtió en un relato con sentido y finalidad, colocándose a sí mismo como la culminación de una historia que arrancaba con la fundación de la ciudad. De ahí la importancia que para él tenían los orígenes, es decir, Rómulo y Eneas: con ellos, se podía dibujar un círculo que empezaba con la fundación de la ciudad y terminaba con Augusto, para volver a comenzar otra vez. En esta lectura del pasado, Augusto no se detenía en los cambios propiamente políticos o constitucionales, como lo había hecho, por ejemplo, Cicerón en el libro II de su *De re publica*. Aunque los historiadores modernos suelen considerarlo ante todo como un hábil político que supo hacer digerible una monarquía disfrazada, la verdad es que él quiso que lo recordaran, más que como un hombre político, como un general victorioso, esto es, como *Imperator.*

Voy a desarrollar estas ideas refiriéndolas sólo a tres argumentos que pueden servir para fundamentarlas y que son los siguientes: primero, la imagen de Augusto en las *Metamorfosis* de Ovidio, en segundo lugar, la leyenda de Próculo Julio y, por último los *elogia* del foro de Augusto.

## Las *Metamorfosis* de Ovidio

Tradicionalmente, se considera a Ovidio un poeta, digamos, poco o nada augusteo, en abierto contraste con sus predecesores como Virgilio u Horacio[4]. Incluso se le ve a veces como abiertamente antiaugusteo, haciendo en mi opinión una inferencia inapropiada, quiero decir, leyendo la producción anterior al destierro a la luz del propio destierro, como si éste hubiera sido una conclusión casi ineludible a una trayectoria hostil. Sin embargo, Ovidio no fue desterrado por haber sido crítico con el régimen, el poeta no fue un mártir de la libertad de expresión. Cayó arrastrado por la conspiración de Julia la menor, subsiguiente al destierro de Agripa Póstumo. Lo que estaba en juego era la sucesión imperial, no el *Ars amatoria*, que se había publicado dieciséis años antes. En cualquier caso, las *Metamorfosis* (escritas entre el 2 y el 8 d.C.) constituyen una gigantesca construcción poética que abarca desde el origen del mundo al momento presente, el gobierno de Augusto. Los temas que se tocan y el tratamiento fueron sin duda del agrado del *Princeps*: se le identifica con Júpiter, se subraya su ascendencia divina y se le da el mayor relieve a sus victorias. Incluso se establece un paralelo entre Licaón y los tiranicidas: la espantosa guerra civil del 42 a.C. fue culpa suya, dado que ellos asesinaron a César, del mismo modo que la conducta de Licaón acabó provocando el exterminador diluvio que se abatió sobre la tierra. Esta composición circular (pues la obra comienza con el asesinato de César y culmina con Augusto), así como la identificación entre Júpiter y Augusto nos hacen ver que el poeta presenta el reinado del *Princeps* como la culminación de los tiempos.

Hay también una explícita comparación entre Augusto y César que, como era previsible, se salda a favor del primero (15.851-853). El poeta se detiene en enumerar sus victorias:

> “Bajos sus auspicios pedirán la paz las murallas vencidas de la asediada Módena, Farsalia lo conocerá y, por segunda vez, se humedecerá de sangre la ematia Filipos, y el nombre grande será vencido en las aguas de Sicilia, y la esposa egipcia de un caudillo romano caerá habiendo confiado inútilmente en su matrimonio y vanas habrán sido sus amenazas de que nuestro Capitolio iba a ser esclavo de su Cánopo. ¿Para qué te voy a enumerar los pueblos bárbaros situados junto a ambos océanos?

4 Para algo más de detalle sobre esto, véase López Barja y Díez Platas (2010).

Todo lo que es habitable en la superficie de la tierra será de él; también el mar estará a sus órdenes"[5].

Farsalia plantea un problema. A pesar de que más de 200 km. separan Farsalia (en Tesalia) de Filipos (en Macedonia), desde bastante pronto se difundió el error de que ambas batallas se habían librado en el mismo lugar. La geografía militar no era el punto fuerte de Ovidio. Causa extrañeza también la referencia a Mutina, pues allí se combatió con auspicios que no eran los de Octavio, por mucho que Ovidio diga lo contrario, sino los de Hircio y Pansa, cónsules en ese año fatídico, en el nació nuestro poeta por otra parte. La alusión, por una vez, podía molestar al príncipe –de hecho, ni Virgilio ni Horacio mencionan jamás este episodio–, dada la incómoda posición de Octavio, que en ese momento combatía en defensa de Décimo Bruto, uno de los tiranicidas. Lo cierto es que tampoco se debieron a Augusto las demás victorias aludidas en este pasaje, sino a Marco Antonio (Filipos) y a Agripa (Naulocoo y Accio). Tal vez podamos disculpar el deseo de adulación del poeta, pero más adelante veremos que el propio Augusto no se dejó llevar por la modestia a la hora de atribuirse en exclusiva el mérito por tantas victorias.

En suma, el reinado de Augusto en las *Metamorfosis* de Ovidio señala la culminación de los tiempos porque la entera ecumene ha pasado a manos de quien tiene en las suyas el destino de Roma.

## *Próculo Julio*

Contra lo que pudiera parecer, se ha prestado relativamente poca atención a este personaje. Se le menciona de modo más o menos ritual en el lugar oportuno, pero no se le suele estudiar con detalle, pese al enorme interés que presenta[6]. En efecto, el relato, el mitema si se me permite utilizar este término, era claramente muy moldeable, pues lo cuentan de manera diferente los distintos autores, adaptándolo cada uno de ellos a sus propias ideas e intenciones. De esta manera, se convierte en una guía útil para conocer las ideas del autor, por la forma en que presenta este episodio. El esquema básico, el que subyace a los distintos relatos, es simple: Rómulo desaparece de pronto y la plebe empieza a

5 *Metamorfosis*, 15.822-830, en la traducción de Ruiz de Elvira (Madrid, Alma Mater). Las escuetas notas aclaratorias que puso a este pasaje el filólogo son otros tantos disparates históricos.

6 Hay, con todo, un análisis detallado y reciente, el de M. ver Eecke (2008, 322-7 y 481-4), en el contexto de la reinterpretación del mito de Rómulo en la Roma tardorepublicana.

sospechar que ha sido asesinado por los *patres*, de manera que la tensión aumenta. En ese momento llega a Roma Próculo Julio (se presenta ante una *contio,* según se señala en alguna ocasión) y cuenta que ha tenido una visión en pleno campo: se le ha aparecido Rómulo para decirle que ha subido a los cielos y se ha convertido en un dios. Esta revelación tranquiliza los ánimos agitados de la plebe, pues comprende que sus sospechas no tenían fundamento.

Hagamos un breve repaso. El relato más antiguo que ha llegado a nosotros es el de Cicerón (véase apéndice nº 1 y 2), pues la analística no menciona a nuestro personaje en ningún momento. La razón de esta ausencia puede estar en que el origen de la leyenda, esto es, la identificación entre Quirino y Rómulo, según la mayoría de los autores se sitúa en una fecha tardía, variable entre Sila y César, de manera que se entiende bien que fuera Cicerón el primero en hacerse eco de ella. El argumento depende de la correcta ubicación de un fragmento de los *Annales* de Ennio (quien murió en el 169 a.C.) en el que se menciona a Quirino. Se trata del verso 100 (117) del libro I: <*Teque*> *Quirine pater ueneror Horamque Quirini*. G. Wissowa (1912, 141) opinaba que el fragmento debía situarse en un momento anterior a la muerte de Rómulo, de manera que se debía concluir que la identificación entre Rómulo y Quirino fue posterior a Ennio, pues si en el poema se mencionaba a Quirino estando Rómulo todavía vivo, se entiende que la identificación entre ambos se produjo en un momento posterior a la muerte del poeta: en época de Sila, tal vez, o en opinión de algunos, de César. En cualquier caso, no mucho antes del 52-51 a.C. que es cuando, con el *Sobre la república* de Cicerón tenemos atestiguada por vez primera la transubstanciación de Rómulo en Quirino. La mayor parte de los autores ha secundado esta tesis de Wissowa, que vendría a explicar también la ausencia de referencias en la analística, pero no todos. Kurt Latte expresó su desacuerdo (en 1976, 113, defiende una fecha anterior a la dedicación del templo de Quirino en 293 a.C.) y en la edición de Alma Mater, por ejemplo, el fragmento en cuestión se sitúa después de la muerte de Rómulo[7]. Aunque no quiero entrar en detalles, porque no es el tema que nos ocupa ahora, creo que la fecha de César quizás es demasiado tardía. Si pensamos en un momento posterior al 63 a.C. (cuando César es elegido *pontifex maximus*), cabe

---

7 Conviene advertir que lo que se discute en Ennio es la identificación con Quirino, pues la divinización de Rómulo no ofrece dudas: "*Romulus in caelo cum diis genitalibus aeuom degit", Annales*, 1.110 (115). Véase Skutsch (1985, 260-1). Sobre la identificación entre Rómulo y Quirino atribuida a César, veáse Scott (1925), Classen (1962) y Burkert (1962). Piensa, en cambio, en Sila, Evans (1992, 103).

suponer que Cicerón habría dejado traslucir alguna inquietud al relatar la leyenda, pues recordemos que *Sobre la república* se escribe en torno al 54-52 a.C., es decir, menos de diez años después. Por esta razón, tal vez sea preferible la fecha silana.

Lo que a nosotros nos interesa ahora, en cualquier caso, es la tercera etapa en este proceso de transformación de Rómulo, que con Ennio se diviniza, a partir de Sila (o César) se asimila a Quirino y, a mi juicio, con Augusto se convierte en portavoz del destino imperial de Roma. Para describir esta tercera etapa, detengámonos primero en el momento anterior, esto es, en los dos textos relevantes de Cicerón (cfr. apéndice nº 1 y 2), en donde Próculo Julio se limita a proclamar que Rómulo se ha transformado en el dios Quirino. Ni una sola referencia incumbe a la futura gloria de Roma ni a su destino imperial. Lo que le preocupa es, por un lado, la peliaguda cuestión de la credibilidad de la tradición (a la que dedicó algunas consideraciones relevantes en el pasaje sobre la encina de Mario en *Sobre las leyes* 1.3-8) y, por otro, la problemática obtención de la inmortalidad por parte de hombres extraordinarios. La idea que defenderá, como es sabido, en el Sueño de Escipión, al final de *Sobre la república*, es que merecen la inmortalidad no los hombres extraordinarios en general, sino sólo quienes han fundado ciudades o las han salvado de perecer. Por ello, la conversión de Rómulo en Quirino resulta aceptable sólo a medias para el escéptico de Arpinum, no tanto por el hecho de que pudiera ponerse en duda su veracidad sino porque él rechazaba de plano la divinización. La creencia en la inmortalidad del alma por parte de quienes han salvado o fundado la *res publica* la mantiene Cicerón en reiteradas ocasiones, pese a ocasionales dudas, pero esto no los convierte de dioses[8]. Sea como fuere, estos son los problemas que Cicerón se plantea a propósito de Próculo Julio, no el destino imperial de Roma.

La primera mención de la voluntad de los dioses por la cual Roma, la ciudad recién fundada, habrá de llegar con el tiempo a convertirse en señora del mundo la encontramos en Livio (apéndice nº 3), quien, curiosamente, omite nombrar a Quirino e incluso evita decir que Rómulo se haya transformado en dios: su aparición es más sobrenatural que propiamente divina, aunque culmine en una ascensión de Rómulo a los

---

8 Véase Cicerón, *En defensa de Sestio*, 47 y 103; *Contra Catilina*, 3.2; *Contra Pisón*, 3. No cambió, pues, Cicerón de parecer cuando censuró el culto público tributado a un muerto, a César (*Filípicas*, 1.13), pese a Weinstock (1971, 290-1), quien opina que aquí nuestro orador retornó a la doctrina epicúrea que sostenía que ningún hombre podía convertirse en dios.

cielos (*sublimi*) y con la indicación de su inmortalidad. El escepticismo de Livio, que le lleva a presentarnos esta versión rebajada de la leyenda, no le impide sin embargo centrar la atención del lector en el mensaje que las divinidades celestes querían hacer llegar a los romanos: que la ciudad fundada estaba destinada a ser señora del mundo. El lector de Livio no tenía probablemente ninguna duda de que esta profecía hallaba cumplimiento precisamente en su propia época, y la reconstrucción del templo de Quirino en el 16 a.C. probablemente haya que situarla en este contexto, si es verdad que en su frontón se representaba la transformación de Rómulo en Quirino[9]. Tal vez debamos interpretar en este sentido también la misteriosa referencia de Virgilio, que en la *Eneida* hace a Marcelo ofrecer los despojos, los *spolia opima* del enemigo derrotado, no a Júpiter Feretrio, como era costumbre, sino a Quirino. Este enigmático verso tal vez se explique, como vemos, por esta revisión de la figura de Quirino como dios no sólo identificado con Rómulo, sino interesado por la guerra y por el destino imperial de Roma[10]. El elogio de Rómulo en el foro de Augusto también menciona su transformación en Quirino (*Inscr. It.* nº 86, p.70), lo cual significa que esto era un rasgo importante para el emperador. Floro (apéndice nº 6), naturalmente se hace eco de la versión titoliviana, aunque él sí nombra a Quirino e incluye una referencia más directa a Augusto: el Rómulo que ha subido a los cielos tiene un aspecto "más augusto" que antes, cuando era un simple mortal (*augustiore forma quam fuisset).*

Así pues, Cicerón no menciona el futuro imperial de Roma, pero Livio lo coloca en primer plano. Dos autores más se hicieron eco de la leyenda en época augustea: Ovidio (apéndice nº 4) y Dionisio de Halicarnaso (apéndice nº 5). Este último destaca la ascendencia troyana de Próculo, al indicar que era descendiente de Ascanio, e insiste en la integridad de su carácter, lo que hace creíble su testimonio. Su relato es un poco extraño, porque no lo sitúa inmediatamente después de la muerte de Rómulo como sería lo lógico, sino más tarde, cuando ya es

9 Coarelli (1999).

10 *Sternet Poenos Gallumque rebellem/ tertiaque arma patri suspendet capta Quirino (Eneida*, 6.858-9). Cabe otra interpretación (a partir de Festo p.202L y Servio, *Comentario a la Eneida de Virgilio ad loc.*) por una ley de Numa que estableció una jerarquía en los *spolia opima*, de manera que los de tercera clase se ofrecían a Jano Quirino (no *pater Quirinus* en este caso). Cfr. Butler (1919). Dumézil (1974, 178-80) planteó una lectura trifuncional: el comandante supremo hacía la ofrenda a Júpiter, el comandante que combatía con auspicios propios, la hacía a Marte, y el simple soldado, a Quirino. Esta hipótesis, en cualquier caso, no nos sirve para interpretar el intrigante verso de la *Eneida*, pues a partir de la intervención de Augusto en el 29 a.C. (Livio 4.20.5-11), estaba claro que sólo podían ofrecer *spolia opima* los comandantes con auspicios propios.

rey Numa Pompilio y en el contexto de sus reformas religiosas. Ovidio, por su parte, mantiene la recomendación de que los romanos cultivasen el arte de la guerra, aunque no incluye la promesa de un futuro dominio del mundo.

En el siglo II, Plutarco (apéndice nº 7) introdujo nuevos matices. Convirtió a Próculo, que en el texto de Cicerón era un campesino, en un patricio, estrecho colaborador de Rómulo, y si bien mencionó, como Livio, que los romanos habrían de llegar a la cima del poder, lo harían no sólo por su valor militar, sino por el valor templado por la moderación (*sophrosúne*). Luego, Dion Casio (apéndice nº 8) le dio un nuevo giro a la historia, introduciendo una novedad que se entiende muy bien teniendo en cuenta sus planteamientos como historiador, Lo que ahora le preocupa a Próculo es que los romanos consigan mantener la monarquía y uno se pregunta si para Dion Casio, el periodo republicano no fue en el fondo más que un inmenso error, debido a que Roma se apartó entonces de este mandato celestial que le ordenaba gobernarse por la mejor constitución de todas: la monarquía. Para cerrar la serie, mencionemos brevemente a Lactancio (apéndice nº 9), con el fin de comprobar, una vez más cómo cada autor adapta la leyenda a los fines de su propia obra. A Lactancio le viene como anillo al dedo, pues prueba que los dioses paganos son falsos, inventados para ocultar crímenes horribles, como en este caso, el asesinato de Rómulo.

En suma, la leyenda de Próculo resultaba muy adecuada para que los diferentes autores, introduciendo pequeños cambios o ciertos matices, pudieran subrayar aquellas ideas que más le interesaba a cada uno de ellos en particular. Lo que le importaba a Cicerón era la inmortalidad de los grandes hombres que hubieran fundado o (como era su caso) salvado a la *res publica* en momentos de grave crisis. En el caso de Livio y, en menor medida, de Ovidio y de Plutarco, lo que había que destacar era el triunfante futuro que aguardaba a Roma, sus éxitos militares y la importancia de una adecuada atención al ejército. Que fuera precisamente Quirino el dios que incitaba a la guerra resulta, por otra parte, algo sorprendente, porque sabemos que Quirino era esencialmente un dios pacífico[11]. La contraposición *Quirites/milites* lo muestra con bastante elocuencia. Si ahora resulta que el dios más pacífico es el que recomienda la guerra a sus devotos (Ovidio), la conclusión que se impone, a mi entender, es que estamos ante una adaptación forzada y tardía, producto

11 Cfr. Briquel (1996). Carece de fundamento la hipótesis de que Quirino fuese un dios sabino de la guerra.

de la propaganda augustea, que deseaba identificar el destino imperial de Roma con la *gens Iulia*.

Resumamos, para terminar esta parte, la curiosa evolución de la pareja Rómulo-Quirino. Con Ennio, Rómulo, tras su muerte, asciende a los cielos. Luego seguramente Sila transformó a este Rómulo heroizado en el dios Quirino y tal vez fue César o, mejor, su padre[12] quien le dio un papel protagonista en esta historia a un ancestro de la *gens Iulia*, esto es, a Próculo Julio. Con Augusto se dio un paso más, convirtiendo a Rómulo-Quirino en mensajero de la grandeza de Roma, autor de una profecía que llegará a su cumplimiento durante el periodo augusteo. Livio, al igual que el Ovidio de las *Metamorfosis*, puso el énfasis en la conquista del mundo como señal de la plenitud de los tiempos.

### *Foro augusteo*

Conocemos la anécdota en la que un nieto de Augusto que estaba leyendo una obra de Cicerón, al ver que se acercaba su abuelo, intentó esconderla apresuradamente. Augusto lo tranquilizó, tomó el libro en sus manos y al tiempo que lo leía en voz alta le iba explicando qué gran patriota había sido Cicerón (Plutarco, *Vida de Cicerón*, 49.3). El nieto bien sabía que su abuelo había sido cómplice, cuando menos, del asesinato de tan gran patriota: ¿elogiar a Cicerón no suponía condenar a quienes ordenaron su muerte? La respuesta es negativa. Augusto pudo poner juntos a Sila y a Pompeyo, enemigos irreconciliables, e incluso consintió en que se erigiese una estatua a Bruto en Mediolanum.

César hizo una primera proclamación pública de sus lealtades ordenando exponer los trofeos de Mario. Augusto, sin embargo, se negó a asumir una determinada tradición, ya fuera *optimate* o *popularis*, de la historia de Roma, pretendiendo, en cambio, colocarse a sí mismo al final de una historia que él quería ver como única, no como el producto de lecturas e interpretaciones contradictorias. En ningún sitio puede apreciarse esto mejor que en su foro, en donde redujo el pasado de la ciudad a una lista cerrada de "hombres extraordinarios", para cada uno de los cuales, además, se ofrecía en un par de líneas la explicación de su lugar en la serie. La implicación directa del emperador en la obra está fuera de duda. Evidentemente, tuvieron que ayudarle sabios que conociesen bien el pasado de la Roma, pero fue suya la decisión sobre la nómina de personajes que se iban a exponer y sobre los textos que los acompañaban.

---

12 Classen (1962).

Se trata de la lectura que hizo el emperador de la historia de Roma, con significativas diferencias respecto de la que encontramos en Livio[13]. No sabemos exactamente cuántos personajes había representados en el foro; los cálculos modernos rondan en torno a los cien (150 si había estatuas también en el piso de arriba), pero nos dice Suetonio que el rasgo común a todos ellos era el de haber ampliado las fronteras de Roma: *duces qui imperium populi Romani ex minimo maximum reddidissent* (Suetonio, *Vida de Augusto*, 31.5). Suetonio afirma que todos estaban representados con vestiduras triunfales y aunque estrictamente hablando esto no sea cierto (los arqueólogos han encontrado en el foro alguna estatua togada), sí es verdad que la mayoría de ellos celebró el triunfo y que de casi todos se destacan sus éxitos militares. De este modo, el visitante, caminando por el foro y recorriendo las estatuas y los epígrafes que escandían sus exedras, comprendía la historia de Roma como una serie de "generales extraordinarios" unidos en un proyecto común, el de extender los dominios de Roma, hasta culminar en el más extraordinario de todos ellos, en el hombre que había sometido el orbe a su dominio.

No voy a hacer un análisis exhaustivo, que sería tedioso, de cada uno de los *elogia*, pero mencionaré brevemente algunos de ellos, a título de ejemplo. De Lucio Emilio Paulo, como es propio, se destacaba su victoria sobre Perseo, pero de Apio Claudio el Ciego, se destacaba que capturase algunas ciudades a los samnitas y pusiese en fuga a un ejército de sabinos y etruscos; de Cornelio Cetego, se mencionaban sus victorias sobre cenomanos e insubres e incluso tal vez (la inscripción esta rota en esta parte) se dijese que había logrado capturar al cartaginés Amílcar (algo que Livio no cree); de Postumio Regillense, la batalla del lago Regilo, y así los demás. El único del que no se recogían hechos de armas es un personaje misterioso, L. Albino, digno de elogio porque cuando los galos asediaban el Capitolio, él condujo a las vírgenes Vestales a Caere, asegurando de este modo la continuidad del culto. En su caso, Augusto quiere subrayar la continuidad de Roma como lugar físico, donde se entablan relaciones con los dioses a través de los templos y los sacrificios. Esto significaba que la sede no podía trasladarse a ningún otro lugar,

---

13 Luce (1990) señala, por ejemplo, que en el foro se le atribuye a M' Valerio Máximo el haber dado fin a la secesión plebeya mientras que, para Livio y para Dionisio de Halicarnaso, el mérito correspondió a Menenio Agripa. Para Luce la fuente principal del foro augusteo fueron los *Annales Maximi*, apoyándose en la hipótesis de B. Frier, quien considera que la publicación de estos *Annales* tuvo lugar en época de Augusto, seguramente después de que obtuviera el pontificado máximo en el 12 a.C. En cambio, para Geiger (2008, 39-45) la fuente principal fueron las *Hebdomades* de Varrón y en menor medida, las *Imagines* de Ático.

en referencia indirecta a Alejandría, que según la propaganda, Marco Antonio había querido convertir en capital del imperio. Esto es lo que se destaca también de la figura de Camilo, pues aunque se consignan sus victorias sobre etruscos, ecuos y volscos, lo que figura en primer lugar es su oposición a trasladar a Veyes la Roma destruida por la invasión gala: *Veios post urbem captam commigrari passus non est.* Otros temas favoritos de la propaganda augustea también aparecen entre los *elogia*, como la fundación de templos (el de Belona, por Apio Claudio) y la obtención de honores extraordinarios: de Fabio Máximo se recuerda que fue llamado *pater* por el ejército de Minucio cuando acudió en su ayuda en un momento de máximo peligro; de Valerio Máximo (dictador en 494) se menciona el privilegio de la silla curul en el circo desde la que él y sus descendientes podían asistir a las carreras. El elogio de Mario exalta, naturalmente, sus siete consulados y se recuerda que liberó la *res publica* al aplastar la rebelión de Saturnino y Glaucia, a quienes, en un estilo típicamente augusteo, no nombra. Sin embargo, por encima de estos textos secundarios, el mensaje central es el de Augusto como el mejor general de todos ellos, pues ha sometido al mundo. Por eso él ocupaba el centro del foro, vestido con la toga triunfal y de pie sobre una cuadriga, por eso también su nombre, escrito con grandes letras, podía leerse en el arquitrabe del templo y ocupaban un lugar prominente, aunque no sabemos cuál, los de los pueblos a los que él había derrotado[14].

Esto es, a mi juicio, algo relevante. Se ha insistido tanto en la supuesta restauración de la constitución republicana que se ha pasado por alto la exaltación de la gloria militar, pese a resultar esta última mucho más evidente en la propaganda augustea y clave en su reinterpretación de la historia de Roma, descrita como una serie de éxitos militares que culminaron con las conquistas de Augusto. Tal vez porque sabemos que fue un general mediocre, los historiadores han destacado sus dotes extraordinarias de hombre político, olvidando sus méritos militares. Sin embargo, tanto el foro de Augusto como las *Res Gestae* muestran claramente que Augusto no pretendía pasar a la historia como el restaurador de la República sino como el conquistador del mundo, el mejor comandante en la larga lista de comandantes excepcionales que atesora el pasado de Roma. El título, precisamente, de las *Res Gestae* no puede ser más explícito: son las hazañas del divino Augusto, por las cuales sometió el *orbis terrarum* al *imperium* del pueblo romano. La misma idea de un dominio mundial

14 Veleyo Patérculo, *Historia romana*, 2.39.12: *Diuus Augustus praeter Hispanias aliasque gentis, quarum titulis forum eius praenitet, paene idem facta Aegypto stipendiaria, quantum pater eius Galliis, in aerarium reditus contulit*

aparece también en el decreto que aprobó la colonia de Pisa por la muerte de Cayo César el 4 d.C.[15], donde Augusto es *custodes imperii Romani totiusque orbis terrarum praeses* o en la ley del altar de Narbona, donde Augusto es *orbi terrarum rector*. La denominada *laudatio Turiae* asimila el fin de las guerras civiles a la pacificación del mundo entero (*pacato orbe terrarum*)[16]. Aunque sea algo muy conocido, a veces se pasa por alto que el joven César, como su padre adoptivo, adoptó muy pronto como *praenomen* el título de general victorioso. Este *praenomen,* que en la República exhibían como sobrenombre algunos generales de modo ocasional y efímero (hasta que celebraban el triunfo o bien hasta que se lo denegaban, tal como le ocurrió sin ir más lejos a Cicerón en el 50-49 a.C.) se convirtió para Octavio en su nombre propio: *Imperator Caesar*[17]. Si en lo que se refiere a magistraturas y cargos públicos, Augusto hizo exhibición de aquéllos que había declinado, en cuanto a batallas se olvidó de toda modestia, apropiándose de todas: Mutina, Filipos, Naulocoo, Accio son otras tantas victorias exclusivamente suyas[18]. Ni Salvidieno ni Agripa aparecen por parte alguna, ni mucho menos Marco Antonio[19]. La gloria, como en las *Metamorfosis* de Ovidio, queda reservada sólo a él. Cuando Augusto haga su aparición en la *Eneida* (6.792-794), Virgilio no hará referencia a ninguna "restauración de la república"; al contrario, lo que los dioses anuncian sobre él es que traerá de nuevo la edad de oro al Lacio y extenderá su imperio sobre los garamantes y los indios.

Cuando se ha querido trazar un nexo, como se ha hecho a veces, entre las propuestas políticas ciceronianas y la "restauración au-

---

15 Ehrenberg-Jones (1976, nº 59, línea 8).

16 Ehrenberg-Jones (1976, nº 397, línea 35).

17 El testimonio más antiguo para *Imp. Caesar* es del 38 a.C. Cfr. Syme (1958), quien rechaza por anacrónica la noticia de que a Julio César el senado le había confiado el derecho de usar el *praenomen Imperatoris* (Dion Casio 43.44.2 ss.; cfr. 52.41.3 y Suetonio, *Vida de César*, 76.1). Syme opina que el *praenomen Imperatoris* fue perdiendo relevancia a partir del 27 a.C. porque evocaba las penalidades de las guerras civiles, a favor de otras denominaciones, como *pater patriae, tribunicia potestas*, etc. Sin embargo, esta opinión de Syme se basa en la evolución de las leyendas monetales, un aspecto del que Augusto seguramente se desentendió, por lo que responden más a las preocupaciones de los responsables de las acuñaciones que a las del propio emperador: Galinsky (1996, 30-8).

18 Como anota Yavetz (1984), cuando Augusto escribió sus *Res Gestae* los verdaderos artífices de estas victorias ya habían muerto todos. Yavetz sugiere también que una de las intenciones de Octavio al escribir su *Autobiografía* pudo ser la de rebatir la mala fama que tenía en el sentido de que se había comportado como un cobarde en el combate y se aprovechaba de victorias que habían logrado otros.

19 Q. Salvidieno Rufo, de origen ecuestre (como Agripa o Mecenas) fue, según Syme (1939, 220), probablemente el general más destacado de la revolución. Se le acusó de conspirar con Antonio, fue condenado por traición y ejecutado en el 40 a.C.

gustea", se ha olvidado precisamente esta imagen de conquistador, de general victorioso, que Augusto quiso transmitir por encima de cualquier otra y que no encaja en absoluto con los planteamientos ciceronianos, compendiados en el célebre *cedant arma togae*. Cicerón cree firmemente que Roma ha llegado ya a la cima de su poder, que no son necesarias más guerras porque todos los pueblos reconocen ya su soberanía (*Contra Pisón*, 31) y nuevas guerras sólo servirían para incrementar el poder de los generales e incrementar también, consecuentemente, el riesgo de guerra civil. Su *rector atque moderator rei publicae* es un orador, con conocimientos de filosofía y de derecho, capaz de dirigir al senado por el camino mejor. Un político en suma, no un soldado.

## Conclusiones

Ovidio en las *Metamorfosis*, Livio a través de Julio Próculo y Augusto mediante las estatuas de su foro transmiten el mismo mensaje: la culminación de los tiempos ha llegado, en la que Roma, convertida en señora del mundo, cierra una historia de victorias y conquistas. Augusto se apropia así de la historia, la reescribe para colocarse a sí mismo como el destino anunciado por los dioses desde la misma fundación de la ciudad. En el ámbito de la política, su planteamiento fue muy semejante: el régimen que él implantó en Roma continúa los anteriores, pero mejorándolos, de manera que la evolución constitucional de Roma se convierte en un anuncio de lo que estaba por llegar. Su régimen, en realidad, ni fue ni pretendió ser una "restauración de la república" en el sentido de un regreso a la "constitución republicana". Augusto nunca pretendió retornar al pasado sino transformarlo en un anuncio del presente. En el 28 y en el 27 a.C. procedió a "restaurar la república", pero en el sentido de un restablecimiento de la ley y el orden. Sabemos que la expresión *res publica restituta* sólo aparece, como restauración moderna, en el calendario de Preneste y, con un sentido distinto, en la llamada *Laudatio Turiae*[20]. Lo importante no es la ausencia de testimonios que apoyen esta

20 Calendario de Preneste, 13 de enero (Id. Ianuarias) 27 a.C. "*corona quern[a uti super ianuam domus imp. Caesaris] Augusti poner[etur senatus decreuit quod rem publicam] p.R. rest[i]tui[t]* (Ehrenberg-Jones, 1976, 45). Cfr. La inscripción del foro perdida: *senatus populusque Romanus imp. Caesari diui f. cos. quinct. Cos design. sext. Imp. sept. re publica conseruata (ILS* 81 = Ehrenberg-Jones, 1976, nº 17, del 29 a.C.). La referencia a *prisca illa et antiqua rei publicae forma reuocata* (Veleyo Patérculo, *Historia romana*, 2.89.4) es, evidentemente, post-augustea, pero es todo lo que cita Syme (1939, 324) para sostener

supuesta "restauración de la república", ni siquiera las palabras exactas que pudieron utilizarse (tal vez una variante similar, pero no idéntica a ese *rem publicam restituere*), sino la idea subyacente, que a mi juicio es la vigencia del *ius*. En efecto, con el término *res publica* la semejanza entre el latín y algunas lenguas modernas puede estarnos jugando una mala pasada. Como todos sabemos, el término *res publica* es compatible con diversas formas de gobierno: monarquía, aristocracia o democracia. Las tres son otras tantas *formae rei publicae*[21]. Cuando Augusto habla de *res publica restituta* (o cualquiera otra variante distinta), no necesariamente quiere referirse a un retorno al régimen político anterior a las guerras civiles. Más bien lo que quiere decir es que se ha restaurado el orden político. Por decirlo en términos ciceronianos, ha vuelto a establecerse una *res publica*, porque de nuevo la romana se asienta sobre la justicia, pues durante las guerras civiles había desaparecido, había dejado de existir. De este modo, Augusto puede presentarse como el fundador del *optimus status rei publicae* en un edicto recogido por Suetonio, sobre el que volveremos en seguida, sin que eso implique en modo alguno un retorno al pasado, ni siquiera en apariencia. Augusto ha reconstruida una *res publica* devastada por la guerra civil, dándole una forma nueva.

Augusto quiso, por lo tanto, restaurar el *ius*, no la república. Así lo proclama el famoso *aureus* del año 28 a.C. con la siguiente leyenda en el reverso: *leges et iura p(opulo) R(omano) restituit*[22]. Lo que hizo Augusto en el año 28 fue acabar con la situación de ilegalidad, de pura arbitrariedad, que se había iniciado con el triunvirato y se había prolongado hasta varios años después de la derrota de Marco Antonio en Accio[23]. Por eso, este mismo año 28 es el primero en el que pudo prestar el juramento ancestral de no haber hecho como cónsul nada contrario a las leyes (Dion Casio

---

la afirmación de que "el príncipe habla de una restauración de la república". Se trata naturalmente, de una falsa restauración, en opinión de Syme (quien aduce luego el testimonio de Suetonio en este sentido), pero el error está en que nunca hubo siquiera tal pretensión por parte del príncipe. Cfr. Judge (1974).

21 Muy interesantes son la reflexiones de Brunt (1982) quien, sin embargo, ve la *res publica* como incompatible con la monarquía y considera que el planteamiento de Cicerón fuerza el significado de la palabra para hacerla coincidir con el griego *politeía*. No puedo estar de acuerdo con él en este punto, sin embargo: Livio no tenía reparo en hablar de *res publica* durante la monarquía (1.28.7; 1.30.2; 1.35.6; incluso con Tarquinio el Soberbio: 1.49.7). Con Tácito, claro, *res publica* puede designar a la antigua república, en oposición al principado, como en el célebre pasaje de los *Annales* (1,3): *iuniores post Actiacam uictoriam, etiam senes plerique inter bella ciuium nati: quotus quisque reliquus qui rem publicam uidisset?*

22 Millar (2000).

23 En contra, Eder (2005, 24), para quien la leyenda del *aureus* "meant the laws of the old Republic".

53.1.1). También en ese mismo año 28 pudo por fin llevarse a término el censo de los ciudadanos (no se había logrado hacerlo desde el año 70 a.C.), lo cual tuvo una enorme fuerza simbólica, porque el censo es lo que constituye el *populus*, tanto en su sentido jurídico como religioso. Es muy tentador evocar en este punto la definición ciceroniana de *populus* (*Sobre la república*, 1.39) que se asienta en el *consensus iuris* y su insistencia en que si éste falta no hay verdadera *res publica.* Restablecer el *consenso del derecho,* restablecer el *ius,* suponía restaurar la *res publica*, pero esto no implicaba un retorno de la vieja república. Sabemos por Suetonio que Augusto pensó seriamente en dos ocasiones en restaurar la república: inmediatamente después de la victoria de Accio y más tarde, en el transcurso de una grave enfermedad, que debió de ser la del 23 a.C. En ninguna de las dos llegó a hacerlo. En vez de eso, procedió a establecer un régimen nuevo en el que él tuviera toda la responsabilidad sobre la futuro de la *res publica*, tal y como él mismo lo proclamó en un edicto cuyo tenor literal nos ha conservado su biógrafo:

> "ojalá tenga yo el privilegio de mantener sano y salvo en su sede al Estado (*res publica*) y recibir el fruto que pido por ello: que sea conocido como el autor de la constitución más perfecta y que me lleve conmigo, al morir, la esperanza de que permanecerán en su sitio los cimientos del Estado (*res publica*) que habré echado" (Suetonio, *Vida de Augusto*, 28.2; traducción de V. Picón).

El edicto tiene mucha importancia, porque la cita es literal, o pretende serlo al menos, y en él vemos al emperador empleando el lenguaje de la *ciuilis scientia,* de la teoría política. Por desgracia, Suetonio no fecha este edicto importantísimo. La insistencia en la "sede" de la *res publica* evoca la devastadora campaña desatada contra Marco Antonio, en el 32 y el 31 a.C., cuando se le reprochaba la intención de trasladar esa sede a Alejandría. Sin embargo, la confianza que muestra en la reconstrucción de la *res publica* sobre una nueva base parece más propia del Augusto triunfante después de Accio que comunica a los ciudadanos, mediante un edicto, cuáles son sus intenciones en el momento en que acumula en sus manos todo el poder de Roma: reconstruir la *res publica* desde los cimientos, con un régimen nuevo y perfecto (*optimus status rei publicae*) creado enteramente por él (*auctor)*. Por eso me inclino a fechar el edicto cuando Augusto ha regresado ya a Italia, en los momentos previos a su triple triunfo del año 29 a.C.

Augusto no quiso restablecer la vieja república sino restaurar el *ius* en un régimen nuevo[24], el más perfecto, en el que culminó la evolución constitucional de Roma, del mismo modo que, con la conquista del mundo, llegaba a su término, a su cumplimiento, la profecía anunciada a Próculo Julio.

## Apéndice: textos sobre Próculo Julio

1. Cicerón, *Sobre la república*, 2.20
   Pero no hay duda de que fue tanta la grandeza de su talento y de su valía que se dio crédito a lo que decía de Rómulo un simple campesino, Próculo Julio, cuando ya hacía muchos años que los hombres no hubieran creído esto de ningún otro mortal; éste, empujado por los senadores, para apartar de sí las miradas acusadoras por la muerte de Rómulo, declaró en la asamblea del pueblo que había visto a Rómulo en la colina que ahora se llama Quirinal; y que le había encomendado que hiciera la petición al pueblo de que le fuera dedicado un templo en esta colina; que él era un dios y que se llamaba Quirino (trad. de J.Mª Núñez González).

2. Cicerón, *Sobre las leyes*, 1.3
   MARCO: Voy a responderte, pero antes tienes que contestarme tú a mí, Ático, si es cierto que Rómulo, ya después de su muerte, en una ocasión en que caminaba no lejos de donde está tu casa, le dijo a Próculo Julio que él era un dios y que su nombre era Quirino, ordenándole que se le dedicara un templo en ese lugar; y si es verdad también que en Atenas, no lejos tampoco de la que fue tu antigua casa, Aquilón raptó a Oritia, pues así es como lo cuenta la tradición (trad. de J.Mª Núñez González).

3. Livio 1.20.5-7
   Estaba la ciudad desazonada, porque echaba de menos al rey, y en contra de los senadores, cuando Próculo Julio, hombre de peso según dicen, aunque avalase un acontecimiento fuera de lo común, se presenta a los reunidos y dice: “Quirites: Rómulo, padre de esta ciudad, al rayar hoy el alba ha descendido repentinamente del cielo y se me

24 Cfr. Tácito, *Annales*, 1.9: *non aliud discordantis patriae remedium fuisse quam [ut] ab uno regeretur. Non regno tamen neque dictadura, sed principis nomine constitutam rem publicam.*

ha aparecido. Al ponerme en pie, sobrecogido de temor, dispuesto a venerarlo, rogándole que me fuese permitido mirarle cara a cara, me ha dicho: 'Ve y anuncia a los romanos que es voluntad de los dioses que mi Roma sea la capital del orbe; que practique por consiguiente el arte militar; que sepan, y así lo transmitan a sus descendientes, que ningún poder humano puede resistir a las armas romanas'. Dicho esto –dijo–, desapareció por los aires". Es sorprendente el crédito tan grande que se dio a aquel hombre al hacer esta comunicación y lo que se mitigó, entre el pueblo y el ejército, la añoranza de Rómulo con la creencia en su inmortalidad (trad. de J. A. Villar Vidal).

4. Ovidio, *Fastos*, 2.499-512
   Pero sucedió que, viniendo Julio Próculo desde Alba Longa (resplandecía la luna y no había necesidad de antorchas), inesperadamente, a su izquierda, los setos comenzaron a agitarse. Echó un paso atrás y los cabellos se le erizaron. Sublime, de una estatura superior a la de cualquier hombre, y engalanado con la trábea, se le apareció Rómulo en medio del camino y le habló así: "Impide que los Quirites me sigan llorando y que mancillen con sus lágrimas a una divinidad; que la piadosa muchedumbre me ofrezca incienso y trate de propiciarse al nuevo Quirino; que cultiven la milicia, el arte de sus padres". Ésta fue su orden, y se desvaneció en el aire sutil ante los ojos de Próculo. Éste convoca al pueblo y le transmite las órdenes recibidas. Se erigen templos en honor de esta divinidad. También la colina del Quirinal recibe de él su nombre. Y las ceremonias ancestrales vuelven a celebrarse en los días fijados (trad. de Manuel Marcos Casquero).

5. Dionisio de Halicarnaso 2.63.3-4
   Pues cuando los romanos aún dudaban de si su desaparición se había debido a un designio divino o a una trama humana, un hombre de nombre Julio, labrador descendiente de Ascanio e irreprochable en su vida, que nunca mentiría por provecho propio, se presentó en el Foro y dijo que al regresar del campo vio a Rómulo que salía de la ciudad armado, cuando estuvo cerca oyó que decía lo siguiente: "Julio, anuncia a los romanos de mi parte que el genio que me correspondió cuando nací me conduce hacia los dioses, pues he acabado mi vida mortal. Soy Quirino (trad. de E. Jiménez y E. Sánchez).

6. Floro 1.1
   A lo cual Julio Próculo dio credibilidad con su testimonio, afirmando que había visto a Rómulo, con un aspecto más augusto del que había

sido el suyo, que ordenaba que se le considerase un dios (*numen*) en el cielo, por nombre Quirino, y que habían acordado los dioses que Roma se apoderase de todos los pueblos.

7. Plutarco, *Vida de Rómulo*, 28.1-3 (cf. *Vida de Numa* 5.2)
Así, entonces, uno de los patricios, hombre de familia principal y con gran reputación por su conducta, amigo fiel e íntimo del propio Rómulo, uno de los colonos que vinieron de Alba, Julio Próculo, acudió a la plaza y, haciendo votos por las cosas más sagradas, dijo en medio de todos que, mientras venía él de camino, saliéndole al encuentro se le apareció Rómulo, con aspecto tan bello y tan grande como nunca antes, y vestido con armas relucientes y flamantes. Por eso, él, estupefacto ante la visión, le dijo:
-"¡Oh rey!, ¿qué es lo que realmente te ha ocurrido o con qué intención <nos has hecho> a nosotros objeto de acusaciones injustas e infamantes, y a toda la ciudad, la has dejado huérfana en medio de un dolor infinito?"
Aquél le contestó:
-"Los dioses decidieron, ¡oh Proclo!, que todo ese tiempo hayamos estado con los hombres y que, tras fundar una ciudad que alcanzará el mayor imperio y gloria, de nuevo habitemos el cielo, pues de allí somos. Mas ¡ea!, ve y revela a los romanos que, practicando la prudencia con el valor, llegarán a la cumbre del poder humano. Yo seré para vosotros un demon favorable, Quirino" (trad. de A. Pérez)

8. Dion Casio 1.11 (Juan de Antioq. Fr. 32 M)
En medio de semejante perturbación, cuando se disponían a tomar alguna medida, un tal Julio Próculo, un équite que iba vestido como si viniera de viaje, irrumpió en medio y dijo: "no sufráis, Quirites, pues yo mismo vi cómo Rómulo se elevaba hacia el cielo. Además, me encargó deciros que había sido divinizado y que se llama Quirino y exhortaros a elegir inmediatamente un rey y a seguir haciendo uso de esta forma de gobierno" (trad. de D. Plácido).

9. Lactancio, *Instituciones divinas*, 1.15
Pues mucho añoraban a Rómulo los suyos, según recoge Ennio, en donde leemos que el pueblo, doliéndose de la pérdida de su rey, habla del siguiente modo: "¡Oh, Rómulo, di, oh Rómulo, engendrado por los dioses para guardián de la patria! Tú nos has conducido hasta la luz, oh, padre, oh engendrador, oh sangre procedente de los dioses!"

Por esta añoranza se creyó sin dificultad a Julio Próculo, que había sido sobornado por los *patres* para que, mintiendo, anunciara a la plebe que había visto al rey con un aspecto más augusto que humano y que había ordenado que el pueblo le hiciese un templo, pues él era dios y se llamaba Quirino. Con ello, persuadió al pueblo de que Rómulo se había ido a morar entre los dioses y libró al senado de la sospecha de haber asesinado al rey.

10. Anónimo. *Sobre los varones ilustres*, 2.13-14
Cuando procedía a la purificación del ejército junto a la ciénaga de Capras, (Rómulo) desapareció, lo que provocó un conflicto entre los senadores y el pueblo. Julio Próculo, varón noble, se presentó ante una *contio* y bajo juramento declaró que había visto a Rómulo, con un aspecto más augusto, en la colina Quirinal, mientras subía a los dioses, y que le había advertido que evitasen los conflictos internos y cultivasen el valor para que fuesen señores de todos los pueblos del mundo. Por la autoridad que tenía, se le dio crédito. Se erigió un templo a Rómulo en la colina Quirinal, y a él mismo se le rindió culto como a un dios y se le llamó Quirino.

11. Eusebio, *Crónica* II, p.71 y 83 Sch. = 80 y 91 Helm.
De éste <es decir, de Silvio Trémulo> fue hijo Julio, bisabuelo de Julio Próculo, quien, emigrando a Roma con Rómulo, fundó el linaje (*gens)* de los Julios.
Rómulo desapareció junto a la ciénaga de Capras y, por iniciativa de Lucio <*sic*> Próculo, fue divinizado con el nombre de Quirino.

## Bibliografía


Alföldy, G. (1984). "La historia antigua y la investigación del fenómeno histórico", *Gerión* 1, 39-61.

Alföldy, G. (1993). "Two Principes. Augustus and Sir Ronald Syme", *Athenaeum* 81, 101-22.

Arendt, H. (1963). *On revolution*, Nueva York, Viking Press [Hay edición castellana: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 1988].

Briquel, D. (1996). "Remarques sur le dieu Quirinus", *Revue Belge de Philologie et Histoire* 74, 99-120.

Brunt, P. A. (1982). "Augustus e la *res publica*", en *La rivoluzione romana. Inchiesta tra gli antichisti*, Nápoles, Labeo, 236-44.

Burkert, W. (1962). "Cicero und Romulus-Quirinus", *Historia* 11, 356-76.

Butlet, H.E. (1919). "Virgil, *Aeneid* 6,859", *Classical Review* 33, 61-3.

Classen, C.J. (1962). "Romulus in der römischen Republik", *Philologus* 106, 174-203.

Coarelli, F. (1999). "Quirinus, aedes", en Steinby, E. M., *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. IV, Roma, 185-6.

Dumézil, G. (1974). *La réligion romaine archaïque*, París.

Duplá, A. (2001-2002). "El nuevo consenso de Augusto", *Veleia* 18-19, 211-21.

Eder, W. (2005). "Augustus and the Power of Tradition", en Galinsky, K. (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, Cambridge, 13-32.

Eecke, M. ver (2008). *La république et le roi. Le mythe de Romulus à la fin de la République romaine*, París, De Boccard.

Ehrenberg, V. y Jones, A. H. M. (1976 [2ª ed.]). *Documents illustrating the reigns of Augustus and Tiberius*, Oxford, Clarendon Press.

Evans, J. D. (1992). *The Art of Persuasion. Political Propaganda from Aeneas to Brutus*, Ann Arbor, Michigan Press.

Galinsky, K. (1996). *Augustan Culture. An Interpretative Introduction*, Princeton.

Geiger, J. (2008). *The First Hall of Fame. A Study of the Statues in the Forum Augustum*, Leiden-Boston, Brill.

Judge, E. A. (1974). "Res publica restituta. A Modern Illusion?", en Evans, J. A. S. (ed.), *Polis and Imperium. Studies in Honour of Eward Togo Salmon*, Toronto, 279-311.

Latte, K. (1976). *Römische Religionsgeschichte*, Munich, C.H. Beck.

López Barja, P. y Díez Platas, F. (2010). "Cipo en las *Metamorfosis* de Augusto y en su recepción posterior", en Fornis, C., Gallego, J., López Barja, P. y Valdés, M. (eds.), *Dialéctica histórica y compromiso social. Homenaje a Domingo Plácido*, Zaragoza, 275-306.

Luce., T. J. (1990). "Livy, Augustus and the Forum Augustum", en Raaflaub, K. A. y Toher, M. (eds.), *Between Republic and Empire*, Berkeley, Univ. of California, 123-8.

Millar, F. (2000). "The First Revolution. Imperator Caesar, 36-28 BC", en A. Giovannini, ed. *La révolution romaine après Ronald Syme*, Entretiens Hardt, Vandoeuvres-Genève, p.1-30.

Scott, R. (1925). "The identification of Augustus with Romulus-Quirinus", *Transactions of the American Philological Association* 56, 82-105.

Skutsch, O. (1985). *The Annals of Q. Ennius*, Oxford, Clarendon Press.

Syme, R. (1939). *The Roman Revolution*, Oxford, Clarendon Press.

Syme, R. (1958). "Imperator Caesar. A Study in Nomenclature", *Historia* 7, 172-88 = *Roman Papers*, vol. I, Oxford, 1979, 361-77.

Wallace-Hadrill, A. (2008). *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge.

Wissowa, G. (1912 [2ª ed.]). *Religion und Kultus der Römer*, Munich, C. H. Beck

Yavetz, Z. (1984). "The *Res Gestae* and Augustus' Public Image", en Millar, F. y Segal, E. (eds.), *Caesar Augustus. Seven Aspects*, Oxford, 1-36.

*Cecilia Ames* y *Guillermo De Santis* / CONICET - Universidad Nacional de Córdoba

# EL LUGAR DE LAS ETNIAS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO AUGUSTEO.

## LOS RÚTULOS EN LA *ENEIDA*

### Introducción

La política de romanización de Italia propiciada por Augusto, basada en gran parte en su propuesta de una *Tota Italia*, fue un vector que atravesó la mayoría de las producciones literarias e historiográficas que trataron de algún modo el tema de las etnias italianas, su adhesión u oposición al avance romano. Esta producción de la que disponemos, por ejemplo, algunos fragmentos de Catón, gran parte de la obra de Livio y la *Eneida* virgiliana, desarrolla el tema de la presencia de las etnias italianas en el proceso de romanización de la península itálica desde la perspectiva "romana", es decir a través de concepciones que los romanos aplicaron a sus coterráneos italianos. En efecto, el hecho de disponer de una producción escrita de semejante relevancia ha determinado que los estudios se concentren en la posición romana, en el discurso romano y en los objetivos de la política romana respecto de las etnias italianas.

Sin embargo, esto no significa, por una parte, que las etnias italianas fueran pasivas frente al avance romano o que todas ellas concordaran en su posición frente a los romanos ni, por otra, que los autores del período augusteo desconocieran estas etnias y la historia de su compleja relación con Roma. Italia era un territorio compuesto por diversas etnias cuyo desarrollo histórico y cultural no puede ser estudiado sólo en relación a Roma y el reducir la multiplicidad a una idea de "pueblo aborigen" significa desatender la realidad de Italia en tiempos de Augusto.

Atendiendo estrictamente a la *Eneida* de Virgilio, debe notarse que las contribuciones que se han hecho en este campo desde Rehm (1932) y Schweizer (1967) se han centrado en la idea de unidad italiana bajo el *imperium* de Roma y los pueblos italianos son siempre presentados como los aborígenes sin distinciones étnicas. La *Eneida*, sin embargo, detalla una extensa lista de etnias italianas, incluidos los etruscos, y pueblos de

origen griego que habitan suelo italiano que no constituyen una unidad étnica y mucho menos política. Basta citar el caso de Mezencio que, expulsado de Agila, busca asilo en Ardea, lo que genera una disputa entre etruscos y rútulos, conflicto en el que intervienen los griegos de Evandro y a partir del cual los troyanos conseguirán el apoyo etrusco en su lucha contra los rútulos.

Este cuadro justifica plenamente un estudio de la singularidad de las etnias italianas en la *Eneida* y para ello es preciso definir la perspectiva de este trabajo pues la *Eneida* describe y categoriza las etnias de acuerdo a criterios romanos y augusteos y toda conclusión a la que arribemos, deberá asumir que no estamos frente a la representación que las etnias hacen de sí mismas sino que es la representación que Roma construye y difunde. De allí que los vectores etnográficos que se detectan en la *Eneida* son aquellos que posibilitan contraponer unas etnias aptas y merecedoras de pertenecer al *imperium sine fine* y otras que serán excluidas por poseer características similares a los troyanos derrotados por los aqueos, a los frigios y, especialmente, a los cartagineses. Estos modelos, con sus propias características etnográficas, son el filtro que permite a Virgilio caracterizar poéticamente las etnias que son italianas pero que no responden a la expectativa de la romanidad, de modo que su posibilidad de romanización dependerá en gran medida de la supresión de una elite opositora a Roma.

Este trabajo, centrándose en el ejemplo de los rútulos, intenta mostrar cómo operan los vectores etnográficos negativos, basados en los modelos antes mencionados, en la representación de una etnia que sirve de paradigma para mostrar lo que Roma es, lo que pretende de sus aliados y la idea de unidad italiana que propone Augusto.

## Un estado de la cuestión en torno a la *Eneida*

Una simple mirada a los numerosos estudios que analizan la bibliografía especializada sobre Virgilio y la *Eneida* dan cuenta de que se trata de una obra que ha llamado siempre la atención a los investigadores y que a cada época y lugar la obra le ofrece una nueva arista de análisis o un espacio de reflexión diferente. En efecto, podríamos decir que cada período histórico y cada región se apropia de la *Eneida* de un modo distinto y devuelve una lectura y una producción crítica específica. Sin lugar a dudas, desde la obra de Heinze (1915) sobre la técnica narrativa virgiliana es incuestinable que la *Eneida* representa el punto cúlmine

de una poética romana que sintetiza la tradición propia con las influencias del helenismo; una epopeya compleja, polifónica y estilizada que inaugura un nuevo lugar de la épica en la historia de la literatura. Sin detenernos en la historia de las investigaciones, queremos partir de observaciones de un acotado estado de la cuestión de dos de las principales orientaciones de los estudios de las últimas décadas: la perspectiva política y la perspectiva etnográfica.

1. Llamamos perspectiva política a aquella lectura que mantiene como idea regente el estado y sus instituciones y analiza las obras del periodo augusteo como voces concordantes y disonantes con la idea de un programa político. A partir de aquí la relación Virgilio-*Eneida*-Augusto se constituye en el tema central y se trata de dilucidar la tendencia pro o anti-augustea de la obra de Virgilio. En esta línea de análisis prima, por un lado, la relación de Virgilio con la política de Augusto, y por otro, la relación de cada investigador con el concepto de estado, pues a la hora de valorar la dimensión política de la obra virgiliana es donde la concepción política de cada filólogo e historiador actúa como filtro de lectura.

Esta lectura política ha sido la perspectiva dominante desde la primera guerra mundial y E. A. Schmidt en su artículo de 2002 ofrece un completo panorama de las conclusiones más importantes de las escuelas americana y alemana, marcando la diferencia de lectura y valoración entre dos geografías culturales: Europa y Estados Unidos. Para un país de inmigrantes como Estados Unidos la lectura de Virgilio está impregnada por el sentimiento de pertenencia a Occidente. La *Eneida* suscita en cada estadounidense la motivación de ligarse a una tradición para coronarla. Haciendo propias las palabras de Marino Barchiesi (1981, 33), Schmidt (2001, 145-150) destaca que sería posible escribir una historia del espíritu americano con referencia a Eneas, cuyo arquetipo ha generado una especie de mitologema nacional, pues cada inmigrante americano se siente portador de los penates y el escudo, el nuevo eslabón del *imperium sine fine*. Esto implicó la definición de un programa de Augusto, que toca lo religioso, lo político, lo institucional, al que Virgilio adhiere y lo sustenta con la escritura de la *Eneida*. Ante esto, reacciona la llamada escuela "pesimista" de Harvard, con Adam Parry (1963) a la cabeza, que inaugura la lectura de las dos voces en la *Eneida*, la voz explícita positiva y pro-augustea y la voz implícita negativa, anti-augustea. Los estudios europeos, especialmente los alemanes, tienen otra relación con la *Eneida*. Para un europeo se trata de la lectura de la

propia historia, la llegada de Eneas al Lacio y la fundación de la *urbs* y el pueblo romano son el primer paso de una historia que continúa, pues los sucesivos imperios europeos son una reedición de este acto fundacional del imperio romano. Además, la alta valoración del estado que subyace en la idiosincrasia alemana influye en la lectura institucional y positiva de la *Eneida* como expresión cabal del programa de Augusto y su idea de estado omnipresente y protector. Sin duda, la división entre americanos y alemanes que analiza Schmidt no es tan radical, pero se observa una tendencia. También se pueden notar estas dos posiciones a la hora de comparar interpretaciones de diferentes países. Los ingleses, según Schmidt, en general son positivos en la valoración de la relación de Virgilio con Augusto, pero Syme y Williams, por ejemplo, se escapan a esta generalización, como el alemán Victor Pöschl.

2. Un análisis diferente ofrecen los trabajos que se enrolan en lo que llamamos perspectiva etnográfica, que se concentra en una variedad de temas que abarcan romanidad, romanización, fundaciones, mitos, etiología, genealogía, así como estudios de construcción de identidad y alteridad en relación a lo griego, lo troyano, lo latino y lo romano. En esta línea etnográfica podemos distinguir la perspectiva histórica, la institucional y la de los estudios étnicos.

2.1. Desde la perspectiva histórica basada sobre todo en los resultados de las excavaciones arqueológicas ha habido desde los años 90 una severa crítica a la extendida concepción de la unidad italiana y la romanización de la península itálica. La importante obra de A. Giardina (1997) sobre la identidad incompleta de la Italia romana pone el acento en la diversidad étnica y en la mixtura de pueblos, y habla no de Italia sino de los italianos. Una mirada crítica al concepto augusteo de *tota Italia* y su realidad cultural con detallados estudios arqueológicos se encuentra en la obra de Torelli, que también hace hincapié en la diversidad étnica y en el peso de las aristocracias locales. Otro aporte en este tema lo constituye la obra de Fergus Millar (2002), que se refiere al problema de la latinización de la cultura itálica focalizado en el esfuerzo literario creativo que hicieron los romanos para hablar de su sociedad y de su tradición de un modo unitario mientras Italia era y siguió siendo un mosaico de etnias con problemas de interrelación. Estas revisiones críticas llevaron a nuevas lecturas de la producción literaria augustea. En ella la *Eneida* ocupa un lugar especial porque trata la multiplicidad étnica italiana y prefigura la construcción de una unidad superior. Sin embargo, en los

estudios sobre la *Eneida* ha primado la relación de lo latino y romano con lo griego antes que la diversidad que encerraba el mundo italiano. Estos trabajos siguen en parte el sabio consejo de Eduard Norden (1901) quien propuso ocuparse de la *Eneida* como poema de reconciliación entre los griegos y romanos[1]. En esta línea, Momigliano (1982), que aconseja a los estudiosos el desplazamiento de la perspectiva política centrada en la relación entre la figura de Eneas y la personalidad de Augusto, se dedicó al estudio de la *Eneida* como reconciliación entre griegos y troyanos y afirma que la *Eneida* es un poema de reconciliación, pero no de reconciliación general, pues no la hay con Dido. A esto agregamos que tampoco hay reconciliación con varias etnias italianas vencidas, pero esto no ha sido un tema prioritario en las investigaciones y muy pocos estudiosos se han interesado por el destino de los rútulos, los marcios y los volscos, por citar sólo un par de ejemplos.

2.2. Desde la perspectiva institucional los trabajos de Clifford Ando (2002) y Katherine Toll (1997) han retomado el tema de la unidad italiana y la romanización, partiendo de la difícil relación de lo "romano" e "italiano". Ando destaca en su artículo sobre la Italia de Virgilio, etnografia y política en el siglo I a.C., que en la Antigüedad no había un concepto claro de "unidad italiana" porque se piensa en la ciudad como entidad política superior, pero ni el griego ni el latín tienen un término para designar una comunidad más vasta (nación). Tampoco era obvio qué pudiera unir a la población de Italia: ni la lengua, ni las costumbres, ni las condiciones materiales y culturales en que cada pueblo se encontraba en el siglo I a.C., ni siquiera la ciudadanía romana era concebida como algo tradicional. Ante esto, después de la Guerra Social, en la república tardía y el Principado los romanos intentaron superar la diversidad y la rivalidad entre romanos e italianos desarrollando un cuadro conceptual para construir una unidad italiana que salvara estos obstáculos. Los principales intentos para solucionar este problema son los de Cicerón, Augusto, y Virgilio, y Ando explora la obra de cada uno. Con respecto a Italia, distingue el concepto geográfico del político y luego del análisis de la documentación concluye que tanto en Cicerón como en Augusto la intención es buscar o construir la unidad italiana con la supremacía de Roma, de acuerdo a esto el concepto de *Tota Italia* en Augusto no apunta a una unidad italiana sino a la unidad italiana bajo la soberanía romana, se trata de una romanización de la península itálica, no de una

1 Vogt Spira (1996).

latinización. Diferente para Ando es el caso de Virgilio, cuya *Eneida* mantiene vivo el sentimiento de unidad italiana frente al de soberanía romana. Ando, sin embargo, no analiza la diversidad étnica de Italia, ni cómo se construye esta unidad italiana a partir de la diversidad, sino que sólo de un modo general, sin análisis detallado del texto, se refiere a que la *Eneida* transmite los sentimientos virgilianos presentes en las Geórgicas. Katherine Toll (1997) también analiza la *Eneida* como fuente fundamental para la construcción de una identidad romana e italiana. La autora entiende que ninguna identidad italiana individual estaba construida antes de Virgilio, de modo que la identidad común de romanos e italianos juntos era algo que podía ser creado y con este objetivo escribió Virgilio la *Eneida*: "Italianos romanos" como una nueva entidad para enmarcar mediante esta nueva ciudadanía un nuevo mito de nacionalidad y dar a la posteridad el poder de guía y conducción que permitiera mejorar hacia delante las nuevas conjunciones. La autora reconoce el punto conflictivo que hay en el tratamiento de las fuentes, pues la falta de definición de las identidades italianas se da en el discurso romano –el discurso del vencedor–, mientras otra cosa delatan algunas fuentes italianas, como las emisiones monetales de los marcios, y de acuerdo a ello no podemos afirmar que diversas etnias italianas no hayan construido su propia identidad. Desde esta perspectiva Virgilio, que conoce la diversidad étnica italiana, se pliega al discurso romano. La *Eneida* escenifica el conflicto pero finalmente ordena la diversidad y la jerarquiza bajo la supremacía de Roma, construyendo una nueva identidad nacional: la nación italiana. La autora trabaja con el concepto de nación de Benedict Anderson (1983) y afirma que la elección de Virgilio por la figura de Eneas es un foco de la reflexión acerca de la identidad nacional por tres razones:

a) Eneas es homérico y ofrece la posibilidad de proveer una prehistoria poética antigua y gloriosa, tanto como la de Homero. En cuanto a los orígenes de la historia, nos retrotrae a la preguerra homérica y nos sitúa antes de Homero.
b) Eneas es un personaje estratégico, su elección abreva en un proyecto extraliterario acerca de la identidad "romana italiana". Roma ya tiene un padre fundador, Rómulo, que no se puede aplicar a toda Italia. Con Eneas como fundador de la ciudad y el pueblo romano, Virgilio no intenta reemplazar a Rómulo, sino que lo superpone. Eneas es creado para la función de ancestro de una identidad más grande que Roma, una identidad inclusiva de Roma, la identidad italiana.

Virgilio comienza el proyecto de unificar Roma y los italianos de una manera muy simple, les provee una base común.

c) Eneas ofrece también la posibilidad de relacionar la fundación de la dinastía Julia con la identidad nacional en un proceso que llegará a su punto cúlmine con Augusto.

Katherine Toll habla de unidad e identidad romana italiana, donde todas las etnias confluyen, e insiste en que la romanidad existió siempre pues se trata de una sociedad abierta a la recepción, esto es la base para la unidad italiana que construye Virgilio con su *Eneida*.

2.3. En los últimos años la renovación de los estudios étnicos en las ciencias sociales por un lado y el constructivismo social, por otro, con su acento en la construcción de identidades le han dado un nuevo giro a las investigaciones sobre el mundo clásico, y observamos cómo se ha retomado la obra virgiliana para el estudio de la etnogénesis del pueblo romano y latino. Sin embargo, la temática del origen de los pueblos goza de una consolidada tradición en los estudios clásicos, y aunque no se usaba el término etnogénesis existen importantes trabajos sobre esto, cuyo paso fundamental y clave ya fue dado en el famoso artículo de Bickermann de 1952. Sin detenernos en un estado de la cuestión, dos trabajos de la última década dan cuenta de la importancia del tema: "La Etnognénesis Latina" de Jorge Martínez Pinna de 2002 y el artículo de Huber Cancik, "Ein Volk Gründen" del 2004. El detallado estudio de Martínez Pinna concibe la etnogénesis latina bajo la formula aborígenes + troyanos = latinos y en la versión ampliada incluye además los sículos, pelasgos y arcadios, es decir etnias griegas. Ambas fórmulas trabajan con el concepto de "aborigen" como unidad, sin detenerse en la diversidad étnica que alberga: rútulos, volscos, oscos, auruncos, no se individualizan, se colectivizan bajo la denominación común de "aborigen" y en forma individual o particular no son objeto de estudio ni de consideración.

Consideraciones sobre la etnogénesis focalizadas en la *Eneida* encontramos en el trabajo de Hubert Cancik, quien, del mismo modo que Momigliano, ve que Virgilio ofrece un modelo de etnogésis, de aculturación y de difusión, basado en la mezcla de pueblos a través de matrimonios y tratados. Para Cancik la *Eneida* constituye un "modelo de fundación", el del proceso de la mezcla étnica, frente al cual se presenta otro modelo, el de la pureza étnica, tal como lo presentan, por ejemplo, los libros sagrados del pueblo de Israel. Partiendo de que el tema de la *Eneida* es la fundación de la ciudad de Roma y del pueblo

romano (*condere urbem* y *condere gentes*), define a Eneas como el fundador y analiza las fundaciones que se dan en la obra, las fundaciones que siguen el modelo griego presentes en primeros cinco libros, observando que ninguna de estas fundaciones es el origen de la ciudad ni del pueblo romano. La fundación romana se aparta del modelo funcional griego y sigue otro camino, el de la mezcla y los tratados que dan origen a una federación, de acuerdo a este modelo de fundación se funda el pueblo romano, un modelo de etnogénesis, aculturación y difusión. En este trabajo está presente el tema de la diversidad étnica italiana, pero sólo como elementos de la mezcla en el proceso de etnogénesis dado que el autor reconoce que el modelo se constata en el proceso[2].

## La construcción discursiva de la identidad étnica

Este sucinto estado de la cuestión nos permite hacer algunas observaciones sobre elementos que no han gozado de consideración. Retomamos la postura cuestionadora de los historiadores Millar, Giardina y Torelli y, guiados por estas observaciones críticas volvemos a la *Eneida* y notamos lo siguiente:

1. La *Eneida* como poema de génesis de un nuevo pueblo basado en la reconciliación.

Frente a Norden que se refirió a la reconciliación de romanos y griegos y a Momigliano, que se refirió a la reconciliación de griegos y troyanos, es preciso destacar que también hay pueblos con los que no hay reconciliación en el poema. Momigliano recuerda que con Dido no hay reconciliación, sin embargo debería notarse que tampoco la hay con Turno, Mezencio y Mago. La diversidad étnica italiana es compleja y muchos pueblos luchan a favor de Turno en contra de Eneas. La unidad italiana no es el simple resultado del triunfo de Eneas, seguido de matrimonios y contratos. Las investigaciones no han prestado atención al hecho de que hay pueblos que quedan fuera del proceso, pues con ellos no hay ni reconciliación ni integración. Es decir se construye una Italia en base a esa selección de pueblos, la unidad italiana es fruto de una selección. A los pueblos que no son integrados se los deja simplemente en la categoría de *victi*, vencidos, y se los olvida.

---

2 Cancik (2004, 312-4).

## 2. La *Eneida* como construcción de la identidad romana italiana.

Frente a los trabajos de Ando y Toll, que ven la *Eneida* como poema de construcción de romanidad y de identidad italiana como una entidad superior que incluye a Roma, debemos notar un cierto grado de idealismo y de aplicación de un concepto positivo de estado nacional incluyente de la diversidad de etnias. Clifford Ando se refiere más a los sentimientos italianos de Virgilio que a la *Eneida* en si, y su conclusión acerca de que la Italia de las *Geórgicas*, en la que cada etnia aborigen aporta una virtud, es la misma que la Italia de la *Eneida* desatiende el texto de la epopeya, donde Virgilio hace caracterizaciones negativas de muchas etnias italianas, etnias que también por este motivo quedan fuera de una especial consideración como habitantes del suelo italiano, etnias que son dejadas de lado porque no contribuyen en nada a la grandeza de una Italia unida liderada por Roma. Eso pone de manifiesto que la teoría de las dos voces en la *Eneida* postulada por Parry debe ser tenida en cuenta, pues si el mensaje explícito es de unidad y reconciliación, el mensaje implícito muestra una contracara, un proceso de selección, de diferenciación entre aliados y vencidos, de construcción y destrucción.

## 3. La *Eneida* como modelo de etnogénesis.

Los trabajos de etnogénesis han prestado mucha atención a la diversidad étnica griega, mientras a las etnias italianas se las toma como un *unicum* "aborigen", de cuya mezcla con lo troyano surgirá el pueblo latino. Estas investigaciones rescatan la visión de unidad, sin observar que esa unidad ha sido constituida en base a selección y eliminación. La investigación del proceso de etnogénesis en la *Eneida* también debería atender a las etnias vencidas, que quedan fuera del proceso y tratar de comprender los mecanismos de expulsión. También en esta temática, la mayoría de los trabajos atienden al discurso explícito de la obra y, aunque se reconozca que Virgilio se pone del lado de los ganadores y escribe desde una perspectiva imperial[3], no se analiza el discurso implícito.

Estas tres observaciones nos permiten volver al texto de la *Eneida* para buscar un ejemplo que ofrezca otra posibilidad de análisis de la temática de la diversidad étnica en el complejo proceso de fundación y construcción de la unidad italiana. El ejemplo seleccionado es la representación de una de estas etnias vencidas, los rútulos. Pero antes de abordar esta etnia en particular, es preciso hacer algunas observaciones.

---

3 Cancik (2004, 325).

Siendo *condere urbem* y *condere gentem* un tema central de la *Eneida*, es necesario retomar el trabajo de Sharon James (1995) sobre el uso de *condere*. La autora parte de la primera y última aparición de *condere* en el poema como algo sintomático: en 1.5, donde se hace referencia a la fundación de Roma, *condere* significa "fundar"[4] y en 12.950, cuando Eneas mata a Turno, *condere* significa "enterrar la espada"[5]. El verbo es el mismo, pero se trata de dos actos diferentes: uno es constructivo, fundador de civilización, otro es destructivo y lleno de ira, destructor de una vida. Eneas es el sujeto de ambos verbos y el ejecutor de ambos actos. Pero esta no es la única aparición de *condere* con ese significado de "enterrar la espada", Virgilio lo usa de este modo en cuatro oportunidades más: cuando el troyano Euríalo mata a Reto (9.348)[6], cuando el troyano Niso mata a Volcente (9.443)[7], cuando Palante mata a Hisbo (10.387)[8] y cuando Eneas mata a Lauso (10.816)[9]. Cada vez que aparece *condere* (o sus compuestos) como matar, el sujeto es Eneas o un aliado suyo y las víctimas son siempre jóvenes italianos líderes, herederos del poder de su pueblo, de modo que al matar estos jóvenes no sólo se mata a un enemigo sino que se elimina la sucesión dinástica, es decir se elimina posibilidad de continuidad del poder político de la etnia. El primer significado de *condere*, fundar, es estándar y habitual en la producción textual latina republicana, el segundo significado, "enterrar, hundir, clavar la espada", no está atestiguado en ningún lugar de la literatura latina antes de la *Eneida*, es decir, que podría tratarse de una innovación de Virgilio. Este desplazamiento del significado de *condere* genera un grupo de temas oscuro y nos hace pensar en un discurso implícito en la *Eneida*: el establecimiento del *imperium romanum –condere urbem, condere gentem–* está, en el mismo acto de fundación, asociado necesariamente con las armas clavadas en hombres jóvenes italianos *–condere ferrum, condere ensem–*, jóvenes que mueren por defender sus padres y su nación, jóvenes cuyo entierro se constituye en un problema especialmente para sus padres. Como es típico en Virgilio, estos temas están más bien sugeridos que declarados, pero la lectura atenta los puede reconocer.

Sin duda, el nuevo significado de *condere* establece una conexión entre el establecimiento del imperio y la pérdida de vidas italianas. Vir-

---

4 *multa quoque et bello passus, dum* ***conderet*** *urbem*

5 *hoc dicens ferrum aduerso sub pectore* ***condit*** */ feruidus*

6 *pectore in aduerso totum cui comminus ensem /* ***condidit*** *adsurgenti et multa morte recepit.*

7 *donec Rutuli clamantis in ore /* ***condidit*** *aduerso et moriens animam abstulit hosti.*

8 *dum furit, incautum crudeli morte sodalis / excipit atque ensem tumido in pulmone re****condit****.*

9 *ualidum namque exigit ensem / per medium Aeneas iuuenem totumque re****condit****.*

gilio sugiere que para fundar el imperio es necesario matar a Turno y a los líderes italianos. Estas inteligentes observaciones de Sahron James llevan a la *vexata questio* de la moralidad o inmoralidad de la fundación de Roma teniendo en cuenta el derramamiento de sangre que supuso, de la crueldad de Eneas y de la necesaria o no necesaria muerte de Turno. Sobre esto se discute desde el siglo XIX y se trata siempre de lecturas con criterios epocales, salvo excepciones como, por ejemplo, el trabajo de Galinsky (1988) sobre la ira de Eneas.

Ahora bien, así como James se concentró en cómo un romano entiende *condere* y muestra la novedad de este significado para el lector romano de Virgilio, nuestra propuesta es poner el acento en quiénes mueren por este acto de *condere ferrum* y *condere ensem* y qué consecuencias tienen estas muertes para nuestro tema, la diversidad étnica, la organización y supervivencia de las etnias, en vistas al plan político mayor de la unidad italiana liderada por Roma y Augusto. A su vez, estas observaciones nos permiten ahora abordar el ejemplo seleccionado: la representación de una de estas etnias vencidas, los rútulos. Precisamente el jefe de esta etnia, Turno, es matado por el acto de *condere ferrum*, acto necesario para que tenga lugar el establecimiento del imperio, pues con esta muerte se quita a la etnia la capacidad de reproducción y continuidad dinástica. De este modo *condere gentem* está ligado al otro *condere* y nos plantea el problema del exterminio de las élites de los pueblos vencidos complejizando el tema de la pluralidad de etnias italianas y su integración en el imperio romano en el discurso virgiliano.

## Los rútulos en la *Eneida*

Con respecto a la repesentación virgiliana de los rútulos, las investigaciones generalmente se han focalizado en su jefe, *Turnus,* caracterizado como *superbus*, y de acuerdo a esto aparece la ira de Eneas y la muerte de Turno como un acto acorde al horizonte de expectativa del lector romano, pues de acuerdo a la tradición, la soberbia es el gran pecado que Roma castiga, pues su función es *debellare superbos.* De allí que la muerte de Turno no ocasione ningún conflicto a la mentalidad romana. Precisamente por esto Turno nunca será *subiectus*, no recibirá perdón, él será *victus* (12.936) y a primera vista el motivo es la soberbia[10]. Perdón

10 *utere sorte tua. miseri te si qua parentis / tangere cura potest, oro (fuit et tibi talis / Anchises genitor) Dauni miserere senectae / et me, seu corpus spoliatum lumine mauis, / redde meis.*

ejercita Roma con los sometidos, pero no con los soberbios (6.853)[11]. De aquí podemos deducir que Virgilio distingue entre "etnias subordinadas", por un lado, cuyas elites se conservan, pactan con Roma y pasan a formar parte de una federación o unidad superior que es el imperio romano, pero que no pierden su identidad –entre ellas tenemos a los etruscos, sabinos y diferentes etnias griegas–, y, por el otro, "etnias vencidas", cuyos miembros se incorporan al imperio sin elites, de modo que pierden su identidad y desaparecen como protagonistas de un proceso de fusión y unificación. Ahora bien, ¿cómo se opera esta clasificación étnica de modo que aparezca al lector como legítima, cómo se instrumentaliza una valoración de la etnia de modo que algunas sean aptas o merezcan ser perdonadas e integradas a un proceso de unificación y otras no? En el caso de Turno y los rútulos tendríamos un mecanismo *pars pro toto*, la caracterización y condena del líder cae sobre toda la etnia automáticamente, un procedimiento habitual en la antigüedad. Virgilio, sin embargo, no se queda en la caracterización del líder sino que incurre en una caracterización etnográfica específica de los rútulos y sus aliados.

En el libro 9 leemos que los rútulos se emborrachan y se pasan jugando la noche de guardia militar (9.159-167)[12], no tienen disciplina militar y son desordenados (9.188-190[13]; 314-319[14]), tienen poca lucidez como efecto del vino y el sueño (9.236)[15]. A diferencia de la

***uicisti et uictum*** *tendere palmas / Ausonii uidere; tua est Lauinia coniunx, / ulterius ne tende odiis.*

11 *tu regere imperio populos, Romane, memento / (hae tibi erunt artes), pacique imponere morem, / parcere subiectis et* ***debellare superbos****.*

12 *discurrunt uariantque uices,* ***fusique per herbam / indulgent uino et uertunt crateras aënos****. / conlucent ignes,* ***noctem custodia ducit / insomnem ludo*** (vv. 164-167). La *fiducia* de los Rútulos los hace relajarse en el vino y los *uigiles* (v. 159) no estarán atentos (v. 189). Por contraposición, los troyanos se hallan perfectamente preparados para los acontecimientos. Sobre la descripción contrapuesta de rútulos y troyanos *vide* Hardie (1994 *ad* 159-175).

13 *cernis quae Rutulos habeat fiducia rerum: / lumina rara micant,* ***somno uinoque soluti / procubuere****, silent late loca* (9.188-189). Hardie (1994, *ad loc.*) nota que *somno uinoque* es eco de Enio, *Annales*, 288. El verso de Enio fue usado por P. Sempronius Tuditanus (Livio 22.50) para dar coraje a sus soldados después de haber escapado de Cannas para marchar a Canusium. Esta sería una referencia a la guerra contra Aníbal. En Livio 22.50.4 el mensajero romano dice que los romanos pueden huir de los cartagineses pues: *dum proemio, deinde ex laetitia epulis fatigatos quies nocturna hostes premeret*. Entre los historiadores las borracheras nocturnas en el campo son marca de enemigos bárbaros (ej. Tacito, *Annales*, 4.48.1).

14 *... passim somno* ***uinoque per herbam / corpora fusa uident****, arrectos litore currus, / inter lora rotasque uiros,* ***simul arma iacere, / uina simul****.*

15 *... Rutuli somno uinoque soluti / conticuere.*

*Ilíada*, donde el vino fortifica el cuerpo del héroe, en Virgilio el vino fácilmente conduce al exceso y al abandono, como le sucedió al ejército troyano en el momento de la toma de su ciudad, según cuenta Eneas en el libro 2 (v. 265)[16]. La descripción etnográfica de los troyanos que hace Virgilio en el libro 2 es igual a la de los rútulos, se usa la misma frase (*urbem sommno vinoque sepultam*). Este detalle también nos habla de la pérdida del carácter paradigmático del soldado y del héroe homérico, pues de esos troyanos sólo un grupo reducido liderado por Eneas tendrá un futuro diferente. En el curso del relato Eneas y sus compañeros van perdiendo este carácter troyano, se va romanizando el héroe, Eneas no aparece ni dominado por el sueño ni por el vino. Lo único que le queda de oriental es el amor hacia Dido, al que renuncia y con esto se da un paso decisivo en la romanización del héroe. Esta caracterización de lo troyano y el pasaje a lo romano nos sugiere otra prolepsis: es posible para una etnia que no es romana, romanizarse. Los rútulos son como los troyanos, dominados por el sueño y el vino. Aquí Virgilio utiliza en el caso de una etnia latina un modelo de aculturación que ya resultó funcional para referirse a los troyanos, sugiriendo de este modo que dicho modelo podría aplicarse, fuera de la *Eneida*, a las etnias italianas. El modelo de integración propuesto no es sólo para el líder o la elite sino para toda la etnia[17].

En cuatro ocasiones el ejército rútulo es caracterizado por medio del vino y el sueño, lo que provoca indisciplina militar. Paradójicamente se construye a los rútulos como bárbaros y se promueve la asociación con los soldados de Aníbal. Según el comentario de Servio, s*omno vinoque* es la fórmula virgiliana tomada de Ennio (*Annales*, 288) y repetida por historiadores para caracterizar el ejército de Aníbal[18]. Mientras Harrison (1997, 70-76) se refiere a la ausencia de Aníbal en la descripción histórica del escudo, sin embargo estos elementos que establecen el paralelismo entre rútulos y cartagineses orientan al lector a la asociación con esta guerra púnica, tan presente en la memoria de los lectores romanos e italianos.

16 Véase también 2.236; 247-250; 385; 389; 392 y 393.

17 Aquí es necesario diferenciar en la caracterización étnica la situación específica en la cual cobran un matiz negativo los elementos del sueño, el vino y el juego. Es negativo, en el caso de los rútulos como en el de los troyanos, porque significa distracción, relajamiento y desatención de los requerimientos propios de la situación de guerra en la que se encuentran. Pero no tiene una validez general, como se observa en *Geórgicas*, 513-540 donde el *agricola*, después de su trabajo, descansa *fusus per herbam* (2.527) y ofreciendo libaciones a Leneo (2.529), propio de importantes etnias italianas como los etruscos, sabinos y los mismos romanos (2.532-535).

18 Cfr. Nota 13.

La descripción virgiliana asocia a los rútulos, por un lado, con los troyanos vencidos y con la barbarie, y, por otro, con los soldados de Aníbal, relacionando de este modo a toda la etnia rútula con el enemigo tradicional de Roma y de la civilización. Esta lectura etnográfica también cae dentro del horizonte de posibilidades del lector romano, pues Virgilio no toma una fórmula cualquiera sino una que el lector romano reconoce como la caracterización literaria tradicional del bárbaro enemigo que se encuentra en Ennio, Lucrecio, Livio, Ovidio, Tácito y más tarde Valerio Máximo, como observa Austin (1980, 159) en su comentario al libro segundo[19]. A esto hay que añadir que los pueblos ubicados en la Italia centro-meridional, entre los que se encuentran los rútulos, tuvieron, según las fuentes históricas, una participación en las guerras púnicas a favor de Aníbal. Polibio cita un *foedus ardeatinum* (3.22.11) entre Roma y los rútulos que formaba parte de un tratado romano-cartaginés y es muy posible que por ese tratado romano o latino hayan colonizado territorio rútulo.

Un segundo elemento importante para la caracterización etnográfica de los rútulos en la *Eneida* es su ubicación geográfica. Virgilio ubica este pueblo de los rútulos en la región del Lacio junto con los latinos y los etruscos, mientras que todas las otras fuentes lo ubican fuera de la región del Lacio. Esto es llamativo porque Virgilio conoce y usa muy bien estas fuentes etnográficas para escribir su *Eneida*, pero para el caso de los rútulos no las tiene en cuenta. La ubicación geográfica inventada en la *Eneida* da cuenta de la manera en que Virgilio construye el espacio del pasado italiano para crear oposiciones. De este modo construye tres oposiciones fuertes dentro del mismo Lacio:

l. Los rútulos frente a los troyanos: aquí hay que considerar que la *Eneida* es el primer texto que hace llegar a Eneas al Lacio, mientras las otras fuentes, cuando lo hacen llegar a Italia, lo hacen llegar al sur y avanzar desde allí. De esta forma Virgilio concentra en el Lacio todo el conflicto, desplazando los pueblos hacia aquella región.
2. Los rútulos frente a los latinos: dado que los rútulos tiene una pertenencia ambigua como aborígenes o como micénicos, esto ocasiona el conflicto por el oráculo de Fauno y la concesión de la mano de Lavinia. El oráculo sostenía que Latino tenía que casar a Lavinia con un extranjero. Turno se define como extranjero porque sus antepasa-

19 Enio, *Annales*, 5: *somno leni placidoque revinctus*; Livio, 1.7.5: *cibo vinoque gravatum*, 25.24.6: *gravatis omnibus vino somnoque*; Ovidio, *Fastos*, 2.333: *vino somnoque soluti*; y Valerio Maximo, 2.5.4: *interposita festae epulationis simulatione, mero somnoque sospitos plaustris in urbem devehendos curaverunt*.

dos no son latinos sino micénicos y reclama la mano de Lavinia. Pero cuando aparece Eneas, Latino entiende que Turno no es extranjero porque vive en el Lacio. Entonces se plantea el problema del origen o el lugar de residencia tradicional de un pueblo, ¿qué es lo que define la pertenencia? Cuatro generaciones antes de Turno el pueblo micénico fundó Ardea, capital de los rútulos (7.371-372). Los geógrafos griegos la ubican en la Italia centro meridional desde el siglo cuarto[20]. Desde el punto de vista de Momigliano los rútulos, si bien son de origen griego, no forman parte del proceso de unificación y pacificación con Eneas, como lo hará el griego Evandro, porque en la *Eneida* la pertenencia de los rútulos es ambigua, para algunas cosas es extranjero y para otras es latino. Esa ambivalencia no le permite a Turno ni asociarse a Latino a través el casamiento con Lavinia, ni la pacificación con Eneas como griego y queda fuera de la reconciliación entre griegos y troyanos que plantea Momigliano.

3. Los rútulos frente a los etruscos: como los rútulos asilaron al tirano Mezencio, la ciudad etrusca de Ceres se alía con Eneas.

De este modo, los rútulos quedan desfasados y enfrentados a los otros pueblos en el Lacio, a los troyanos, griegos, latinos y etruscos, después se aliarán con pueblos que están fuera del Lacio: volscos, oscos, umbros y auruncos, entre otros. La discusión sobre la pertenencia –aborígenes o griegos micénicos– también los deja desfasados. Si son griegos, son los otros griegos, pues mientras Evandro tiene un oráculo seguro que lo manda a vivir en el Lacio, el oráculo de Fauno pone en evidencia la indefinición de los rútulos. Virgilio juega con la ambigüedad de la pertenencia, es también la ambigüedad del oráculo sobre el casamiento. En esta dirección también se comprende la caracterización negativa que hace Virgilio de personajes ligados a los rútulos, como Ramnes, el augur de Turno. El artículo de la *Enciclopedia Virgiliana* sobre los rútulos muestra que una variante del mito de Ramnes hace de él un personaje positivo, colaborador de Roma y, en compensación, epónimo de una de las tribus de Roma. Virgilio lo hace negativo para evitar que los rútulos tengan algún tipo de relación con el futuro de Roma. De este modo, mientras una variante del mito muestra el modo normal romano de negociación con una elite local que colabora con Roma, Virgilio muestra que una elite adversa impide toda posibilidad de negociación y que su eliminación es condición para la unidad e integración.

---

20 Musti (1980).

## Conclusiones: los nuevos interrogantes

Luego de estas observaciones nos planteamos tres interrogantes.

1. ¿Cómo lee un romano la situación final de los rútulos, sin su dirigente Turno, heredero del reino de Dauno? Eneas, al matar la descendencia dirigente de la etnia, mata al que negocia los modos de integración. La etnia, queda sin líderes y sin poder político, lo que lleva a que la etnia rútula no se asimile de la misma manera que la griega o etrusca, por ejemplo, pues la ausencia de una aristocracia o clase dirigente implica imposibilidad de negociación futura con los romanos, ya que Roma no negocia con el pueblo sino con sus dirigentes. Etnias imposibilitadas de negociar, integración anómala y amorfa. La consecuencia no es explícita en la *Eneida*, pero sin duda está sugerida y creemos que es un ejemplo más de la importancia de la técnica narrativa virgiliana que, por medio de la prolepsis, tiende un puente entre el pasado mítico y la historia futura de Roma palpable en su presente contemporáneo. En efecto, se trata de una lectura que encaja perfectamente en el horizonte de expectativas del lector romano, que lee y escucha el poema con los filtros de una interiorizada cultura romana, que de manera autoreferencial expone y explicita estos modos de relación política de Roma con los demás pueblos, incluidos los italianos, como se advierte en Nepote, Cicerón o Tito Livio, por nombrar un par de ejemplos.
2. ¿Cómo se integra una etnia a la *tota Italia* y se constituye en base de futuras *gentes* en Roma? En la *Eneida* se elimina una dirigencia adversa y no se habla más, pero se deja un espacio a una futura dirigencia funcional a Roma. También esta es una posible lectura dentro del horizonte de expectativa del lector romano. Esta prolepsis constituye un aporte concreto para entender el proceso o modelo de integración étnica que plantea la *Eneida*. El proceso de integración italiano no se da subsumiendo pueblos al modo de un imperio territorial, sino por vía de guerra primero, y negociación, acuerdos, matrimonios y tratados después, y así integra ciudades y pueblos al sistema. En ese proceso Roma negocia y también concede pidiendo a cambio participación en el ejército romano, los integra mediante el *ius latii* haciéndolos participar de la grandeza italiana que lidera Roma, los hace socios y los distingue de los súbditos que pagan tributo.
3. ¿Pero todas las etnias italianas participan igual de este proceso, confluyen todas en esa gloriosa *tota Italia*? Si uno presta atención a

la descripción y características etnográficas que Virgilio atribuye a algunas etnias, por ejemplo los rútulos, podríamos preguntarnos qué pueden aspirar los romanos a pedirles a esa etnia vencida. La caracterización virgiliana la carga de una imposibilidad de integración porque nunca va a poder ofrecer a Roma lo que Roma pide a cambio, disciplina militar para luchar en las legiones romanas y contribuir a la grandeza de Roma. Claramente la caracterización virgiliana de las etnias italianas no es una caracterización general, algunas están particularizadas y esa particularización es el discurso oficial del vencedor. Este discurso se construye también en vista a los *exempla* para los futuros ciudadanos.

Sin lugar a dudas, la diversidad étnica compleja y la unidad de Italia es un tema importante en Virgilio, pero esto no se debe ni al modelo épico ni a una supuesta imposición del poder de Augusto. Es un tema que socialmente importa a los romanos como bien señalan Ando y Toll, pues se trata de un cuerpo social sensible y, después de la larga guerra social, se pone en evidencia el problema de la identidad y de las diversidades italianas, por eso este tema está presente en toda la literatura del imperio temprano. Esta sociedad múltiple, que ya ha logrado la unificación bajo la hegemonía de la ciudad de Roma, también tiene que escribir la historia y la epopeya que contenga a la multiplicidad de etnias que la componen, dándole un lugar a cada una para consolidar esta débil unificación y saldar las heridas de la larga guerra social que enfrentó a los italianos. Virgilio no evita el problema, y aunque su discurso se coloca del lado del vencedor, conoce las dificultades y las ambigüedades del *condere* que hay que armonizar: *condere urbem* y *condere gentem.* Pero Virgilio no olvida que *condere ferrum* y *condere ensem* también tuvo un lugar en ese proceso en el que algunas etnias fueron integradas y otras exterminadas.

## Bibliografía


Ampolo, C. (1984-1996). “Rutuli”, en *Enciclopedia Virgiliana*, Vol. IV, Roma, 619-20.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London.

Ando, C. (2002). “Vergil’s Italy: Ethnography and Politics in first-century Rome”, en Levene, D. S. (Ed.), *Clio and the Poets: Augustan Poetry and the Traditions of Ancient Historiography*, Leiden.

Austin, R. G. (1980). *P. Vergili Maronis* Aeneidos. *Liber Secundus. Edited with a commentary*, Oxford.

Barchiesi, M. (1981). *I moderni alla ricerca di Enea*, Roma.

Bickerman, E.J. (1952). "Origenes gentium", *Classical Philology,* 47, 65-81.

Cancellieri, M. (1984-1996). "Aurunci-Ausoni" *Enciclopedia Virgiliana.* Vol. I,. 420-421, Roma.

Cancik, Hubert, (2004). „Ein Volk gründen. Ein myth-historisches Modell in Vergils Aeneis", *en Bierl, A., Schmitt, A., Willi, A. (Hgbs); Antike Literatur in neuer Deutung,* München-Leipzig, 307-333.

Galinsky. K. (1988). "The Anger of Aeneas" *American Journal of Philology* 109, 321-48.

Giardina, A. (1997). *L'Italia Romana: Storia di un'identità incompiuta*, Bari.

Hardie, Ph. (1994). *Virgil* Aeneid. *Book XI*, Cambridge.

Harrison, S. J. (1997). "The Survival and Supremacy of Rome: The Unity of the Shield of Aeneas", *Journal of Roman Studies* 87, 70-76.

Heinze, R. (1915 [3[a] ed.]). *Vergils epische Technik*, Leipzig und Berlin.

James, Sh. L. (1995). "Establishing Rome with the Sword: *Condere* in the Aeneid", *American Journal of Philology* 116, 623-37.

Martínez-Pinna, J. (2002). *La prehistoria mítica de Roma: introducción a la etnogénesis latina*, *Gerión*, Anejo VI, Madrid.

Millar, F., Cotton, H. M. y Rogers, G. M. (2002). *The Roman Republic and the Augustan Revolution,* North Carolina.

Momigliano, A. (1992). "Cómo reconciliar griegos y troyanos", en Id., *De paganos judíos y cristianos*, México, 426-65.

Norden, E. (1966). *Vergils Aeneis im Lichte ihrer Zeit*, Teubner (Primera Ed. 1901). También en *Kleine Schriften zum Klassischen Altertum* (Herausgegeben von Bernhard Kytzler), Berlin, 358-421.

Parry, A. (1963). "The Two Voices of Virgil's Aeneid", *Arion* 2, 66-80.

Rehm, B. (1932). *Das geographisce Bild des alten Italien in Vergils Aeneis*, Philologus Suppl. 24.2, Leipzig.

Russi, A. (1984). "Dauno", en *Enciclopedia. Virgiliana*, Vol. I, Roma, 1001-5.

Russi, A. (1984). "Osci-Oschi", en *Enciclopedia Virgiliana*, Vol. III, Roma, 899-900.

Suerbaum, W. (1993). "Der Aeneas Vergils - Mann zwischen Vergangenheit und Zukunft", *Gymnasium* 100, 419-47.

Suerbaum, W. (1967). "Aeneas zwischen Troia und Roma", *Poetica* 1, 176-204.

Schmidt, E. A. (2001). "The Meaning of Vergil's 'Aeneid': American and German Approaches". *Classical World* 94, 145-71.

Schweizer, H. J. (1967). *Vergil un Italien*, Zürich.

Toll, K. (1997). "Making Roman-ness and the Aeneid", *Classical Antiquity* 16, 34-56.

Torelli, M. (1999). *Tota Italia: Essays in the Cultural Formation of Roman Italy*, Oxford.

Vogt Spira, G. und Rommel, B. (Hgbs.) (1996). *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Greichland als europäisches Paradigma*, Stuttgart.

Williams, R. D. (1992). *Virgil* Aeneid *Books I – VI. Edited with Introduction and Notes*, London.

Williams, R. D. (2005). *Virgil* Aeneid *Books I – VI. Edited with Introduction and Notes*, Bristol.

*Pablo Sarachu* / CONICET - Universidad Nacional de La Plata

# PROBLEMAS DE DEFINICIÓN EN TORNO AL PATRONAZGO RURAL DE LA GALIA TARDORROMANA

## Introducción

Desde las ciencias sociales suele definirse la relación de patronazgo como un vínculo relativamente recíproco y voluntario entre personas de riqueza, poder o *status* desiguales. El patrono es siempre superior y se encuentra en posición de poder suministrar bienes o servicios que la otra parte necesita. Pero esta condición no le permite imponer unilateralmente su voluntad, sino que debe establecer algún grado de reciprocidad con el cliente para poder ganarse su favor[1]. Por lo tanto, ambas partes deben llegar a un acuerdo gracias al cual se mantenga un intercambio relativamente igualitario. No obstante, el vínculo es potencialmente inestable, porque puede convertirse con facilidad en una relación de explotación si el patrono logra desvirtuar los términos del acuerdo[2]. La relación patrón-cliente, entonces, se sitúa dentro de un *continuum* que va desde los lazos personales entre iguales hasta los vínculos puramente coercitivos[3].

La hipótesis de este trabajo es que ciertas relaciones de patronazgo rural que emergieron en la Galia tardorromana no pueden encuadrarse dentro de esta definición. Estas formas particulares, que por comodidad denominaremos "patrocinios", presentan dos características sobresalientes: en primer lugar, no pueden entenderse simplemente a través del análisis de sus componentes diádicos (patrón-cliente), sino que deben analizarse atendiendo a la dimensión estatal; en segundo lugar, no se trataba de intercambios recíprocos, sino de relaciones de explotación. Por otra parte, daremos cuenta de la existencia –y tal vez persistencia– de vínculos de patronazgo que sí podrían encuadrarse dentro de la definición corriente, que calificaremos de "tradicionales" por conveniencia.

1 Véase e. g. Gellner (1985); Wolf (1980).

2 Garnsey ([1998], 90).

3 Scott (1985).

## La fiscalidad tardorromana

### *La reestructuración impositiva*

El punto inicial de esta exposición será el análisis del papel fiscal del estado tardorromano. Durante el alto imperio, no parece haber sido particularmente onerosa la extracción de impuestos por parte del aparato estatal, más allá de que algunas regiones pudieran haber sido gravadas más fuertemente que otras[4]. La clave para entender el cambio hacia el bajo imperio quizás resida tanto en el volumen de gastos como en las fuentes de financiación. Con respecto a los primeros, el aparato burocrático, reducidísimo durante el principado, se expandió aceleradamente partir del siglo III, consolidándose en el siguiente[5]. Lo propio hizo el ejército. Tal vez sus dimensiones variaran menos de lo que suele pensarse, pero al constituir con creces la principal partida presupuestaria, el incremento debió de tener un impacto fiscal notable[6]. Otros desembolsos importantes del estado, como la distribución gratuita de grano, no parece que se alteraran significativamente. En cuanto a cómo se afrontó el presupuesto, durante el período tardoimperial la fuente de financiación de los gastos del estado fue casi exclusivamente la percepción de impuestos[7], desvaneciéndose así el rol que las aristocracias habían jugado en el alto imperio como sostenedoras de las economías locales a través del gasto privado[8].

---

4 Roma conservó los sistemas tributarios tradicionales en varias regiones conquistadas, particularmente en las provincias orientales. En otros lugares, especialmente en las provincias occidentales, tuvo mayor libertad para imponer principios y prácticas. Como resultado, el imperio tuvo, al menos hasta fines del siglo III, un sistema fiscal con un impacto geográfico muy desigual: las provincias más ricas, en particular Asia y África, fueron fuertemente gravadas. Véase al respecto Corbier (2005, 362-3).

5 Kelly (1998); Heather (1998).

6 Según Halsall (2000, 321), el número total de efectivos del ejército romano durante el alto imperio pudo haber rondado una cifra un poco menor al medio millón, mientras que los cálculos de Lee (1998, 220) para el siglo IV giran en torno a los 500 y 700 mil (aunque parece inclinarse por la primera de las cifras). Debe aclararse que este autor toma la cifra de 350 a 400 mil hombres para el siglo III, enfatizando así el incremento de efectivos durante el siglo IV y sus repercusiones presupuestarias. El problema no puede tratarse detalladamente en este trabajo, simplemente dejamos sentada nuestra posición en el cuerpo principal del escrito.

7 Una fuente alternativa de suministros fueron los ingresos provenientes de la *res privata*. Al respecto puede consultarse Jones (1964, 412-26).

8 Veyne (1990, 99-118) resalta la importancia del evergetismo para las finanzas municipales.

Fue durante el gobierno del emperador Diocleciano (284-305) cuando se reorganizó el sistema de percepción de impuestos con el fin de aumentar los ingresos[9]. La medida estableció la última de una serie de transformaciones hacia una remoción de las distinciones entre los antiguos vencedores y los vencidos, poniendo a todos los ciudadanos bajo la categoría de tributarios. En adelante, todos los propietarios pagarían impuestos por sus tierras, incluyendo senadores, soldados y veteranos[10].

Las características de la reestructuración tienen considerables dificultades de aprehensión. Expondremos brevemente los aspectos centrales, que generalmente tienen consenso entre los historiadores. Con Diocleciano se produjo la unificación del sistema fiscal a partir de los dos impuestos directos del período anterior (el *tributum soli*, que gravaba la tierra y el *tributum capitis* que gravaba las personas)[11], sistematizando y regularizando estas exacciones relativamente arbitrarias para convertirlas en una impuesto general sobre la tierra y la población. El nuevo sistema se creó alrededor del impuesto a la propiedad a través de la creación de una unidad fiscal abstracta llamada *iugum*, mientras que la unidad estándar para el impuesto personal habría sido el *caput*[12]. El *iugum* era una unidad de tasación uniforme aplicada a través de todo el imperio para convertir las distintas medidas de superficie locales[13]. El valor atribuido al *iugum* podía variar, no sólo de un sitio a otro, sino también dentro de la misma área, dependiendo de cuál era el uso y la calidad de la tierra. Esto permitía evaluar todas las propiedades individuales de la

---

9 La reestructuración del aparato fiscal por parte de Diocleciano se engloba dentro de toda una serie de reformas impulsadas por su gobierno. De acuerdo a la cronología establecida por Carrié y Rousselle (1999, 192), entre el año 287 y el 300 se pusieron en marcha, además de la reforma fiscal, una reforma monetaria, la creación de las diócesis y la institución de las requisiciones de metales preciosos. Estas innovaciones se encuadran dentro del contexto de la transformación del estado imperial en una estructura de poder sostenida por una burocracia relativamente escindida de las aristocracias tradicionales, ocurrido entre los Severos y la Tetrarquía, como argumenta García Mac Gaw (2003).

10 Corbier (2005, 365). Recuérdese que durante el alto imperio fue ampliándose gradualmente el derecho de ciudadanía hasta que, por un edicto de 212, Caracalla lo otorgó a prácticamente la totalidad de los habitantes libres del imperio.

11 Goffart (1974, 9-11 y 14-21). En el alto imperio, el *tributum soli* y el *tributum capitis* que se cobraban en las provincias no eran impuestos imperiales directos. El estado central sólo asignaba a los diferentes gobiernos locales un determinado monto a pagar como contribución, dejándoles un margen de libertad respecto a la forma en que debían alcanzar la suma exigida. Eran las localidades las que, de acuerdo a sus necesidades recaudatorias, fijaban el monto de los impuestos y las personas sobre las que recaían.

12 En algunas regiones el *iugum* recibía el nombre de *caput*, lo que conlleva una complicación en la interpretación de este término según el contexto. Sobre el tema, véase Corbier (2005, 377-9).

13 e. g. *arura* en Egipto, *millena* en Italia, *centuria* en África.

misma manera, obteniendo así, por adiciones sucesivas, el valor fiscal de cada circunscripción y de todo el imperio[14]. En cuanto al impuesto personal –y aún sobre el término mismo "*caput*"– hay considerables divergencias entre los historiadores[15]. Seguiremos aquí la interpretación de Jean Durliat (1990, 22-3), según la cual el *caput* era, al igual que el *iugum*, una unidad fiscal. Los hombres contaban en general por un *caput*, mientras que las mujeres debían pagar medio, aunque había variaciones regionales[16]. En consecuencia, toda la población adulta del imperio pagaba la *capitatio*, término que se utilizaba tanto para denominar al cálculo del número de *capita*, como para designar el total debido por un contribuyente, puesto que desde principios del siglo IV en adelante, se impuso la práctica de igualar el *iugum* y el *caput* con propósitos fiscales en la mayor parte del imperio[17].

La ficción puede arrojar luz sobre esta descripción. Supongamos el caso de una familia compuesta por un padre, una madre y dos hijos en edad imponible. El padre es propietario de un terreno de diez hectáreas que explota con su familia. De acuerdo a las necesidades recaudatorias de la ciudad en cuya circunscripción se encuentra el inmueble, en el momento en que se realizó el censo los miembros de esta familia fueron gravados con 2,5 *capita* en concepto de impuestos personales (uno por el padre y medio por la madre y cada uno de los hijos), mientras que se calcularon 7 *iuga* de impuesto por la propiedad territorial. A partir de ese momento, el monto pagado por la unidad familiar de acuerdo a las asignaciones establecidas variaría en lo sucesivo, tanto en función de la suma total que el estado central le exigiera a la ciudad en cues-

---

14 Los prefectos del pretorio dividían el total del monto tributario requerido entre las diversas unidades fiscales de las que obtenían las contribuciones. La unidad administrativa de percepción seguía siendo la *civitas*, con su curia como responsable del pago al estado central. Pueden consultarse los trabajos de Jones (1964, 450-3); Corbier (2005, 377-80); Durliat (1990, 16-9) y Goffart (1974, 33-4) sobre estas reformas.

15 Sobre los distintos usos del término *caput*, véanse las diferentes opiniones de Goffart (1974, 34-44); Corbier, (2005, 377-80) y Durliat (1990, 16-9). Para Corbier, el *caput* pudo haber sido una unidad constante, usada para calcular el impuesto a pagar por las ciudades colectivamente y luego, dentro de cada una, por los individuos residentes, teniendo en cuenta tanto su número como su riqueza. De haber sido así, la cantidad de *capita* asignada a cada unidad familiar habría debido ser revisada cada vez que el estado ajustaba la cantidad de impuesto exigido (que estaba computado en dinero, se cobrara en especie o no). Sabemos que los catastros no fueron revisados sistemáticamente y que era más fácil para el estado variar el valor de un monto fijo de *capita* ya asignado que variar el número de *capita* a cobrar, lo que implicaba modificar el censo. Los límites del presente trabajo nos impiden avanzar más sobre esta discusión.

16 En algunas provincias, las mujeres no eran gravadas; en otras incluso se computaba a los animales.

17 Jones (1964, 453).

ción, como de ulteriores censos que redistribuyeran ese total entre los contribuyentes de la *civitas*. Vale decir que la familia pagaría montos variables de *capita* y de *iuga* dentro de una asignación constante siempre y cuando un nuevo censo no modificara la cantidad de *iuga* conforme al uso, calidad y tamaño de la propiedad y de los *capita* en función de las características de sus integrantes.

Este nuevo sistema necesitaba, a fin de evitar injusticias, una periódica revisión de los padrones en donde estaban registrados los ciudadanos y las propiedades. Los pequeños propietarios, además de estar supeditados a riesgos constantes, propios de una producción agraria precapitalista, variaban su productividad de acuerdo al ciclo vital campesino[18]. Por lo tanto, el catastro construía una realidad estática a partir de un escenario profundamente dinámico. Durante el gobierno de Diocleciano hubo revisiones y se llevaron a cabo censos, pero *a posteriori* no hubo ninguna reconsideración sistemática de los valores de las tierras o de la cantidad de población. Sólo se produjeron modificaciones a nivel local, luego de demandas puntuales de determinadas jurisdicciones y hasta de particulares[19]. En consecuencia, a la hora de pensar en el peso del impuesto sobre los pequeños propietarios, hay que considerar estos desfasajes potenciales entre el padrón y lo empadronado, que para un campesino podían resultar muy apremiantes.

### *Corrupción y evasión fiscal*

Se puede abordar el problema del presión fiscal sobre los contribuyentes desde dos enfoques complementarios. Uno implica prestar atención, tomando los recaudos necesarios, a determinados testimonios que hacen referencia explícita a la tributación; el otro, más espinoso a falta de documentación exhaustiva, supone un análisis contextual general de la relación gastos/recursos, que nosotros restringiremos a la Galia posterior a las invasiones germánicas.

El análisis de algunas leyes y de los escritos de Amiano Marcelino y de Salviano de Marsella permitirá hacernos una cierta idea del peso del impuesto, de los alcances de su evasión y de las posibilidades de apelación

18 Remitimos al trabajo seminal de Chayanov (1985) sobre el ciclo de vida campesino.

19 Jones (1964, 454-5); Durliat, (1990, 16). Parece ser que cuando se reclamaba que determinadas tierras habían dejado de ser cultivadas, la política imperial era la de redistribuir el total, haciendo responsables a los dueños de buenas tierras por los impuestos de las malas. El mantenimiento de los censos originales también tenía como consecuencia que las aldeas o propiedades pagaran una cantidad determinada de impuestos personales más allá de las fluctuaciones poblacionales en su interior.

que tenían los ciudadanos frente al estado. Amiano y Salviano son autores que deben ser estudiados con precaución, habida cuenta del dramatismo con que tiñeron su crítica hacia la manera en que se conducían los asuntos públicos de su tiempo, buscando presentar un cuadro social decadente[20]. La corrupción que ambos denunciaban no llevó al ocaso del estado como pretendió en algún momento cierta historiografía[21]. No obstante, nos dejan apreciar el grado de inflexibilidad e injusticia que podía alcanzar el sistema fiscal, perjudicando particularmente a los sectores más vulnerables. La leyes, por su parte, también encierran cierta dificultad de análisis, toda vez que nos hablan menos de cómo la realidad era, que de cómo el estado pretendía que fuese[22].

Amiano Marcelino denuncia en varios pasajes de su *Res Gestae*, maniobras de corrupción por parte de altos funcionarios civiles y militares –en ocasiones en connivencia con personajes ricos– que consistían en el enriquecimiento personal a través del aparato del estado[23]. Los casos de corrupción debieron de ser comunes en un imperio en el cual el control del emperador sobre todos sus funcionarios era difícil de ejercer[24]. Las propias leyes reconocían la existencia de corrupción[25]. Para Salviano

---

20 Amiano Marcelino planteaba, por ejemplo, que quienes tenían influencia en la corte de Constancio la utilizaban para enriquecerse a costa de los bienes de sus vecinos (16.8.11-13) y que los amigos y parientes de Valente estaban más preocupados por sus intereses que por la honestidad (30.4.1-2). Salviano, por su parte, sostenía que el imperio estaba muriendo estrangulado por las cuerdas de los impuestos como si fuera a manos de bandidos (*De gubernatione Dei*, 4.6.30)

21 *e. g*. Frank (1972), que analiza los dichos del historiador tardorromano asemejándolos con los que Salviano plantearía medio siglo después. Este autor rescata las interpretaciones de Dill y Fustel de Coulanges, seguidas por Lot y Stein, de la explicación de la caída del imperio centrada en la aparición de una aristocracia "feudal" que evadía en connivencia con la burocracia, haciendo víctimas a los *curiales* y las clases inferiores, por un lado, y al gobierno central por otro. Algo similar plantea Alföldy (1987), evitando calificar las aristocracias tardorromanas como feudales. No es éste el lugar para una crítica exhaustiva de esta tesis, pero debemos dejar constancia de los agudos planteos hechos recientemente por Wickham (2005, 56-150) en torno a la continuidad de la maquinaria fiscal hasta el mismo final del imperio. No podemos explicar la caída del estado imperial apelando a una rebeldía fiscal sistemática que se habría iniciado 150 o 200 años antes.

22 Matthews (2001) desarrolla las complejidades del *Codex Theodosianus* como fuente histórica.

23 16.8.11-13; 27.7.1-2; 27.11; 30.4.1-2.

24 Sobre los límites del poder central, véase Kelly (1998, 157-62). En lo estrictamente fiscal, el prefecto del pretorio, por ejemplo, podía llegar a tener cierta libertad para determinar el monto a recaudar. Esto al menos parece desprenderse de la negación de Juliano a aprobar un pedido de superindicción por parte del prefecto de las Galias, que éste parece haber interpretado como un agravio personal (Amiano Marcelino, 17.3.2-5). Frank (1972) exagera el tono, planteando que los prefectos prácticamente actuaban sin control imperial; cf. Kelly (1998).

25 *Codex Theodosianus*, 7.4.1 (año 325) y 7.4.12 (año 364); *Novellae Valentiniani*, 1.3 (año 450).

de Marsella, por su parte, la función pública ejercida tanto por los altos dignatarios como por los menores no era más que el saqueo y la confiscación de propiedades. El paradigma de la corrupción era, en su opinión, el *curial*, un tirano que asolaba ciudades, pueblos y aldeas, del cual sólo los más poderosos estaban a salvo[26]. Sería pecar de ingenuo tomar literalmente estos planteos, pero indudablemente los testimonios permiten constatar que cierto grado de corrupción era corriente y que los sectores subalternos eran más vulnerables[27].

A esta corrupción contribuían directamente determinadas prácticas evasoras que tenían, a su vez, consecuencias indirectas sobre la presión tributaria. Esto no quiere decir que la rebeldía fiscal presupusiera necesariamente la corrupción pública. Ciertos personajes debían de estar en condiciones de hacer frente a los cobradores de impuestos sin la necesidad de establecer una connivencia con los funcionarios estatales, de manera tal de no pagar ellos y evitar el cobro sobre otros. La aparición de milicias privadas podría ser un indicio en esta dirección en la Galia de fines del imperio, que es nuestro marco espacio-temporal de estudio[28]. De todas maneras, las prácticas más frecuentes de evasión seguramente implicaron algún tipo de conexión con la esfera pública.

El apartado "*De patrociniis vicorum*" del *Codex Theodosianus* reúne una serie de disposiciones legales condenatorias de prácticas clientelares que tenían como objetivo la protección de campesinos contra el cobro de impuestos[29]. Llamativamente las leyes reconocen que dicha protección provenía en ocasiones de la propia burocracia imperial[30] y, aunque no se haga referencia, es probable que muchos de los patronos que no eran

---

26 *De gubernatione Dei*, 4.4; 5.4.

27 Debemos ser cautos a la hora de examinar las posibilidades de apelación legal de los sectores subalternos frente al estado, máxime cuando en muchas ocasiones los funcionarios a los que debían recurrir eran aquellos mismos de los cuales querían protegerse o estaban relacionados con éstos. Con Graciano, por ejemplo, se determinó que los *defensores* instituidos por Valentiniano, que debían proteger a los ciudadanos, fueran nombrados por los consejos municipales, lo que significaba que el poder recaía sobre la aristocracia local, que era el grupo que los *defensores* supuestamente debían controlar. Por ende, si existían abusos fiscales, difícilmente estos funcionarios acudieran en auxilio de algún damnificado que no fuera parte de la aristocracia o personas allegadas –*coloni*, clientes, etc.– (*Codex Theodosianus*, 1.29.1-5, de los años 368-373 y 1.29.6, del año 387). Frank, (1972, 76-7), también considera corrientes los abusos fiscales. Con respecto a la corrupción, no es nuestra intención caracterizar al estado tardorromano como un aparato singularmente corrupto con respecto a otros. Probablemente un grado alto de corrupción sea inevitable en todo estado organizado según la extracción de tributo.

28 Véase *infra* sobre milicias privadas.

29 11.24.1-6 (años 360-415).

30 11.24.1 (año 360); 11.24.4 (año 399).

funcionarios tuvieran conexiones con el estado para poder hacer efectiva la evasión. Éste parece haber sido el caso de la protección que muchos poderosos de la Galia de *c.* 440 ofrecían a los campesinos contra el cobro de impuestos según Salviano. Estas maniobras podían perjudicar alternativamente al fisco[31]; al resto de los contribuyentes, que debían hacerse cargo de las obligaciones de los evasores[32] o en última instancia al *curial*, que era el responsable, entre otras cosas, del pago del monto total de su jurisdicción, lo recaudase o no[33]. Finalmente, otro tipo de maniobra evasora era la dilación en el pago con la esperanza probable de la remisión ulterior o incluso de la obtención de inmunidad fiscal. También en este caso la connivencia con miembros del poder público era de fundamental importancia[34].

### *El peso de los impuestos*

Teniendo en cuenta estas consideraciones, intentaremos realizar un cálculo aproximado del peso de los impuestos sobre los contribuyentes[35]. Las fuentes son mezquinas a este respecto; el análisis será forzosamente impresionista. En primer lugar, es preciso establecer la diferencia entre el impuesto a la propiedad y el impuesto personal. A partir del estudio de documentación egipcia, Jean Durliat (1990, 22-3) ha estimado que la suma del impuesto personal debida por una familia campesina compuesta por ambos padres y dos hijos contribuyentes, era mucho más débil que el total que tenían que pagar por impuestos a la tierra, probablemente una vigésima parte. La estimación que realiza para el imperio en general no varía mucho: para una unidad familiar similar a la descripta, con una pequeña propiedad, los gravámenes a las personas probablemente se redujeran a entre el 2 y el 5 % de lo que se debía al estado. Consecuentemente, un *colonus* sin tierra propia pagaba una cifra considerablemente menor al fisco de lo que lo hacía un campesino propietario[36].

---

31 *Codex Theodosianus*, 11.24.2 (año 368).

32 Como se plantea en el *Codex Theodosianus*, 11.24.1.

33 Entre otros deberes que fueron establecidos en las 192 constituciones del *Codex Theodosianus*, 12.1, promulgadas desde Constantino hasta Teodosio II.

34 Salviano de Marsella, *De gubernatione Dei*, 4.6.30-1 (inmunidades); 5.8.34-6 (remisiones y rebajas impositivas); 5.7.27-32 (connivencia entre funcionarios estatales y poderosos)

35 En adelante retomamos parcialmente el análisis realizado en Sarachu (2008).

36 Otra cuestión era si el dueño de la tierra que este *colonus* trabajaba le imponía un nivel de renta tal que le permitiera cubrir el pago del impuesto por esa propiedad, lo cual es

Por su parte, Chris Wickham (2005, 64-6) se apoya en dos fuentes de mediados del siglo VI para sostener la proposición de que el impuesto territorial en el período tardorromano era alto: un registro de Antinópolis (Egipto) de *c*. 540 y una cesión estatal a la iglesia de Ravena de *c*. 555, ambos dominios del imperio romano de oriente. Estos documentos permitirían sostener que el impuesto equivalía a entre un cuarto y un tercio de la producción de los campesinos, siendo las exigencias de rentas relativamente similares. A pesar de ser consciente de la precariedad de estos datos, Wickham considera estos gravámenes impositivos como representativos de la realidad general del imperio, al menos desde el 400[37]. Por supuesto, no debemos ignorar las tremendas fluctuaciones espacio-temporales que debieron de existir, incluso a nivel micro-regional y en períodos breves. Sin embargo los datos parecen ilustrar rasgos estructurales del sistema que aparecen en fuentes menos rigurosas como las que hemos analizado anteriormente. En cualquier caso, Wickham está en lo cierto cuando concluye que sistema fiscal tardorromano era considerablemente opresivo[38].

### *El impuesto en la Galia (406-476)*

La coyuntura que se abre en la Galia con las invasiones germánicas de 406 y se cierra con la caída del imperio debe ser analizada teniendo presente en todo momento las características estructurales del sistema fiscal. Dicho esto, es preciso comenzar el desarrollo haciendo hincapié en las consecuencias sociales de los conflictos militares. Las guerras desatadas a partir de esa fecha debieron de haber afectado seriamente las producciones agrarias, perjudicando con toda seguridad a los pequeños campesinos en particular[39]. Por poner un ejemplo, Sidonio Apolinar alababa en torno al año 470 la munificencia pública de Paciencio, obispo de Lyon, que había financiado la distribución de alimentos a la población hambrienta de varias zonas de la Galia cuyas tierras habían sido arruinadas tras una

---

probable que haya ocurrido siempre que el terrateniente no pudiera evadir o lograr una reducción impositiva.

37 No así las rentas, cuyos montos seguramente fueran mucho más variados.

38 Con algunas modificaciones, Wickham retoma aquí lo planteado en su artículo de 1984. Cabe aclarar que en el análisis de la situación de la iglesia de Ravena, da por sentado que los *coloni* eran los responsables del pago de las rentas *y* de los impuestos. Si bien es probable que frecuentemente fuera ese el caso, no debemos olvidar que para el estado el responsable legal del pago del impuesto territorial era el propietario.

39 Garnsey (2003) analiza la vulnerabilidad de la economía campesina en la Antigüedad y las estrategias desplegadas para minimizar los riesgos.

serie de incursiones de los godos[40]. Durante todo el período, crecieron los gastos de defensa[41] al tiempo que los territorios provinciales se perdían frente a los germanos o las bagaudas. La consecuencia lógica fue el incremento en las obligaciones de los contribuyentes, en la medida en que impuestos más altos eran exigidos a una base recaudatoria menor. El proceso fue lento, pero la presión debió de aumentar sensiblemente luego de la pérdida de los ingresos africanos tras la conquista vándala en 439[42]. Una muestra fue el establecimiento de nuevos impuestos por parte de Valentiniano III en 444; en el preámbulo de esas leyes se reconocía la urgencia por imponer cargas adicionales, fundamentándosela en necesidades militares[43].

La imagen opresiva que ofrece Salviano de Marsella del sistema fiscal, forjada aproximadamente por estos años, puede tener entonces visos de verosimilitud. Para el presbítero, los perjudicados por este régimen nos eran otros que los pobres, los contribuyentes de menos recursos. Éstas eran las víctimas principales de los curiales, no los más poderosos, que tenían los recursos para protegerse. Las cargas podían llegar a ser tan asfixiantes como para forzar la huída o la búsqueda de protección[44]. Sobre este punto centraremos el análisis a continuación.

## Patronazgo y patrocinio

Lo expuesto acerca de la fiscalidad tardorromana –y de la Galia en particular– justifica la jerarquización dada a la dimensión estatal para la comprensión del *patrocinium* rural que describe Salviano en el *De gubernatione Dei*, su tratado moralizante. Esto podría considerarse una cuestión evidente, habida cuenta de que explícitamente el propio presbítero vincula la protección a la evasión fiscal. Sin embargo, no todos los

---

40 *Epistulae*, 6.12.

41 En realidad, el inicio de la coyuntura de aumento del gasto militar deberíamos retrotraerlo a la batalla de Adrianópolis del año 378, que originó la espiral de conflictos entre romanos y bárbaros. A partir de ese momento el ritmo de reclutamiento se aceleró, no sólo porque fue necesario presentar más efectivos en los frentes de batallas, sino porque la prolongación de la guerra multiplicó las bajas. Sobre esta cuestión véase Heather (2005). Por último, hay que agregar que los requerimientos militares no vinieron sólo del frente "externo", sino también del "interno", constituido por usurpadores y rebeldes.

42 Como plantea Ward-Perkins (2005, 41-8).

43 *Novellae Valentiniani*, 15.1.

44 *De gubernatione Dei*, 5.4.17-18 y 5.7.28. Salviano dedica buena parte de los libros 4, 5 y 7 a la descripción de la vida entre los bárbaros y las bagaudas. Hacia ellos habrían huido no sólo los más pobres, sino también ciertos sectores de la baja aristocracia.

historiadores que han analizado el problema parecen haber considerado todas las implicancias que esta realidad tuvo para la estructuración y la dinámica de los patrocinios. Algunos incluso parecen minimizar el rol que jugó el estado tardorromano como extractor de excedente en la aparición misma del fenómeno, enfatizando la continuidad de formas anteriores de patronazgo, más consustanciales con la definición corriente de las ciencias sociales[45].

No obstante, y a pesar de que sea difícil su rastreo para la Galia altoimperial, puede sostenerse la idea de cierto grado de continuidad en lazos de patronazgo tradicionales, entre sectores campesinos más acomodados y aristócratas[46]. Los patrocinios de los que habla Salviano constituirían, en cambio, un fenómeno distinto y con otra dinámica; un nuevo proceso en el que el estado tributario jugó un rol central.

## *El testimonio de Salviano*

Cabe preguntarse, entonces, qué es lo que se dice concretamente en el *De gubernatione Dei* acerca de esos *patrocinia*. Salviano señala que muchos pobres, presionados por las cargas fiscales, no tenían otra opción que ponerse bajo la protección y el cuidado de los poderosos. Por

---

45 Para Garnsey y Woolf (1989) el *patrocinium* tardorromano fue parte de un fenómeno de más larga duración, inscripto en una sociedad atravesada por relaciones clientelísticas. La novedad del período habría radicado en la aparición de una mayor competencia entre patronos, dada por el surgimiento de un conflicto entre los *curiales* y los miembros activos o retirados de la burocracia central. Los pobres, entonces, habrían tenido la posibilidad de optar entre el patronazgo de unos o de otros. Las fuentes evidenciarían, entonces, un aumento de la oferta de patronos. Cabe decir que esta hipótesis podría ser plausible para interpretar la denuncia que Libanio hace de la protección que jefes militares estaban haciendo sobre sus propios *coloni* en la Siria de fines del siglo IV; véase Carrié (1976). Sin embargo, no parece ser aceptable para entender el patronazgo rural de la Galia del siglo V. La idea de un aumento de la oferta de patronos y de la posibilidad de optar por unos o por otros, llevaría a pensar que los campesinos estaban en condiciones de negociar favorablemente los términos de la relación. Esto no se condice para nada con el testimonio de Salviano y el contexto histórico. Por otra parte, desestima la importancia que tuvo el cobro de impuestos como mecanismo opresor sobre el campesinado.

46 La continuidad de las relaciones de patronazgo en todo el período de la Galia romana son sostenidas con diferentes matices por Drinkwater (1989) y Van Dam (1985, 25-56). Para este último, los vínculos de patronazgo entre los líderes locales y los sectores populares fueron una constante que incluso se remontaría al período prerromano. Algo similar plantea también Drinkwater, que sin embargo critica la idea de Van Dam de una continuidad lineal de los liderazgos aristocráticos, poniendo énfasis, en cambio, en las rupturas marcadas por la desaparición de determinadas familias y la emergencia de otras. Finalmente, mientras Van Dam considera que Salviano no hace referencia a ningún fenómeno nuevo –sino que, en todo caso, critica a algunos aristócratas por no brindar la seguridad debida a sus protegidos–, Drinkwater sostiene que hubo un cambio hacia el bajo imperio en el sentido de una *intensificación* del fenómeno del patronazgo.

medio de este expediente, pasaban a sus jurisdicciones y se convertían en sus cautivos. Se trataba, indudablemente, de pequeños campesinos propietarios[47]. Este arreglo, dice Salviano, consistía en la cesión por parte de éstos del derecho a la herencia de sus propiedades en favor de los patronos, a cambio de una promesa de un auxilio que muchas veces no se cumplía. El cuadro final era el del incremento de las propiedades de los protectores y la mendicidad de los protegidos, muchos de los cuales debían continuar pagando impuestos como si todavía conservasen sus propiedades[48].

Es necesario hacer un paréntesis para señalar que esto no supuso ni la desaparición del pequeño campesinado propietario, ni el colapso del sistema fiscal en la Galia, toda vez que Salviano nos relata un proceso en plena vigencia. El cobro de impuestos parece haber continuado funcionando hasta los últimos años de gobierno imperial en la región, a juzgar por lo que puede deducirse de ciertas cartas de Sidonio Apolinar, e incluso, si bien débilmente, con posterioridad. En este sentido, nos alejamos de quienes ven una decadencia inexorable del aparato estatal casi desde las reformas de Diocleciano, pero advertimos al mismo tiempo que su funcionamiento debió de sufrir una crisis recaudatoria importante en la generación anterior a la caída del imperio[49].

Salviano también nos informa acerca del carácter de la relación que se establecía a través de estos *patrocinia*. Hay un pasaje de su obra que resulta de sumo interés para la materia. El autor dice allí que sólo *algunos* de los protegidos se convertían en *coloni*, los que habían buscado consejo por necesidad o simplemente lo habían recibido[50]. Esta situación aparentemente ventajosa contrasta con lo que plantea a continuación,

---

47 Un desarrollo más amplio de esta cuestión lo hemos hecho en Sarachu (2009).

48 *De gubernatione Dei*, 5.8.37-43.

49 Sidonio Apolinar, *Epistulae*, 2.1; 5.7; 7.12; 8.8, que datan aproximadamente de la década de 470. Cesáreo de Arlés, *Sermones*, 34.3 y Gregorio de Tours, *Historiarum libri X*, 5.28, 34; 6.22, 28; 9.30; 10.7, dan cuenta de la pervivencia del cobro de impuestos en el siglo VI. Reconocemos que entramos aquí en el terreno especulativo, pero las leyes de Valentiniano citadas anteriormente podrían ser tomadas como indicio de los problemas que se sucedieron a partir de la pérdida de África. Debemos también agregar que en el caso de la Galia, la caída del sistema fiscal no se dio de manera abrupta ni en simultáneo con el fin del imperio. Los reyes merovingios mantuvieron en funcionamiento durante un tiempo considerable la maquinaria estatal, particularmente en el centro-sur de la Galia, si bien los impuestos parecen haber sido considerablemente menores a los de la época tardorromana y fueron disminuyendo con el transcurrir siglo VI, como propone Wickham (2005, 80-124).

50 *De gubernatione Dei*, 5.8.44. Modificamos ligeramente lo sostenido en Sarachu (2009) donde de manera terminante se planteaba que el derrotero inexorable de los “protegidos” había sido convertirse en *coloni* sin propiedades.

cuando parecería sugerir que estos mismos, conducidos por el terror de los enemigos –es decir, por los recaudadores de impuestos–, huían a los *castella*[51] para someterse al vil yugo de la servidumbre, siendo recibidos como extraños en las tierras de los ricos y tomados como parte de su propiedad. Salviano plantea incluso que al hacerlo se transformaban en sus esclavos (*servi*), de la misma forma en que Circe había convertido a los hombres en bestias[52]. Para Charles Whittaker (1993, 113), Salviano estaría hablándonos en este pasaje de un tipo particular de colonato, de una dependencia ligada más al servicio personal que a la tierra y por el que se pagaba un tributo[53]. En verdad, esta interpretación podría ser apropiada para pensar el derrotero de los segmentos campesinos más desesperados, pero no para aquellos que, según el presbítero, habían recibido consejo.

## El patronazgo tradicional

Acaso parte de aquellos que se colocaban al servicio de un señor no fueran precisamente el tipo de campesinos desesperados por los impuestos. Incluso sectores de la baja aristocracia pudieron haber recurrido a esta salida[54]. Esto ayudaría a explicar lo que de otro modo sería un sinsentido por parte de Salviano[55]. Esos *algunos* podrían no ser quie-

51 Sabemos que muchas de las propiedades rurales de los grandes terratenientes se habían fortificado hacia fines del siglo IV y durante la centuria siguiente. De ello dan cuenta Ausonio, *Mosela*, 8.283-8 y Sidonio Apolinar, *Carmina*, 22. Sobre esta cuestión véase Percival (1992).

52 *De gubernatione Dei*, 5.8.44-9.45.

53 La relación jurídica de colonato como contrato de arrendamiento de una propiedad agraria entre dos hombres libres se definió mucho antes del período estudiado. No es éste el lugar para analizar en detalle la complejísima cuestión de la evolución de estos vínculos hacia la época tardorromana, ni de los cambios en la legislación del *status* del *colonus*. Simplemente dejamos constancia de que existen distintas posturas historiográficas al respecto, como la de Jones (1981); Carrié (1983) y Wickham (2005, 519-25).

54 Salviano incluía entre los desesperados que huían hacia los bárbaros a personas de ascendencia preclara y educación liberal (*De gubernatione Dei*, 5.5.21).

55 Contra la interpretación tradicional de que Salviano estaba siendo sarcástico en este pasaje, Cam Grey (2006, 179-82) sugiere que se trataría más bien de una desaprobación de ciertos procedimientos practicados por pequeños campesinos relativamente acomodados, basada en actitudes aristocráticas tradicionales hacia el trabajo banáusico y la dependencia personal. Esta lectura se encuadra dentro de la hipótesis de que el *patrocinium* rural del que se habla a lo largo del *De gubernatione Dei* se inscribía dentro de una serie de estrategias que los campesinos más o menos acomodados adoptaban con el fin de administrar el riesgo. En nuestra opinión, los *pauperes* de quienes habla Salviano eran en mayor parte –aunque no todos– pequeños campesinos en una situación de riesgo mucho más apremiante que la que supone Grey.

nes se sometían a dependencia personal, sino campesinos relativamente acomodados que establecían relaciones de cierta reciprocidad con los patronos, mediante las cuales recibían protección contra los cobradores de impuestos a cambio de servicios deferenciales, de una prestación militar o bien del pago de una renta menor. En este sentido, lo que aparentaba ser una pérdida de la propiedad de la tierra podía ser nada menos que una maniobra legal para evadir al fisco[56].

Tenemos otros indicios que apuntan a la existencia de una clientela más acomodada. En una de sus epístolas, Sidonio Apolinar comenta cómo una esclava de su propiedad estaba manteniendo con un *colonus* de un tal Prudencio una relación de concubinato no consentida por el propio Sidonio. Éste, tras haber liberado a su esclava, le exigía a Prudencio que elevase el *status* original de su dependiente –descripto también como *tributarius* e *inquilinus*– al de *cliente*, dejando así de ser su *dominus* para pasar a ser su *patronus*[57]. La carta revela dos cuestiones significativas: en primer lugar, que entre Prudencio y su *colonus* existía una relación de dependencia personal, puesta en evidencia por la propia utilización del término *dominus* (amo), pero también por el hecho de que sólo a éste correspondiera elevar el status de su *colonus*; y en segundo lugar, que la relación patrono-cliente era considerada de una naturaleza claramente distinta de la anterior, pues un *patronus* no podía ser de ningún modo *dominus* de un *cliens*.

De manera similar, en la descripción que realiza del estilo de vida de un tal Vectius al que ha visitado recientemente, Sidonio diferencia claramente lo que son sus *servi* –de la ciudad y de sus tierras– de lo que son los huéspedes y *clientes* que se sientan a su mesa. En este último lugar, dice, reina la *humanitas* y la sobriedad[58]. Excluyendo a los huéspedes, resulta claro que el convite vincula sujetos de *status* desigual. Aunque no se nos indique expresamente en qué consistía el servicio de dichos clientes –ni tampoco el del patrono–, la misma descripción de Sidonio parece enseñarnos un acto de deferencia: al acudir a la mesa de su patrono, los

56 Grey (2006, 178-9), relaciona la práctica denunciada por Salviano con evidencias de fuentes del período que hablan de transferencia fraudulenta de propiedades con el objeto de escapar a las obligaciones impositivas (*Codex Theodosianus*, 12.1.33, año 342). De todas maneras, la existencia de este tipo de ardides no va en desmedro de la efectiva transferencia de propiedad en buena parte de los casos que involucraban a campesinos desesperados.

57 *Epistulae*, 5.19. Es interesante que uno de los términos que Sidonio utiliza para calificar a ese *colonus* sea justamente el de *tributarius*, categoría que para Whittaker (1993, 113) haría referencia a campesinos que habían caído en dependencia personal.

58 *Epistulae*, 4.9.

clientes probablemente estuvieran cumpliendo con un ritual semejante al de la mejor documentada *salutatio* de tiempos tardorrepublicanos y altoimperiales[59].

Además de la deferencia, puede que en ocasiones, y sobre todo hacia fines del imperio, determinados vínculos entre patronos y clientes relativamente acomodados implicaran el servicio militar[60]. En una carta del año 474 a su cuñado Ecdicius, Sidonio recuerda cómo tiempo atrás éste había defendido Clermont-Ferrand de los enemigos, primero con una pequeña compañía propia de tan sólo dieciocho hombres y luego reclutando un ejército digno de la fuerza pública[61]. Durante el siglo V, el desinterés o la imposibilidad por parte del gobierno central de presentar fuerzas militares en todos los escenarios de conflicto, forzó la autodefensa de muchas regiones. Además de la Galia, se puede constatar la aparición de milicias locales en Britania desde 410 y en Nórico desde aproximadamente 460. En Hispania sabemos de reclutamientos de esclavos hechos por dos aristócratas contra el usurpador Constantino III[62]. Esto no debe llevarnos a suponer que la defensa recayera principalmente en manos de los habitantes locales. Este quizás fuera sólo el caso de Britania. En el resto de las regiones occidentales quienes cumplieron ese rol fueron las tropas bárbaras federadas y los ejércitos regulares[63]. De todas formas, la aparición eventual de milicias locales lideradas por aristócratas dio lugar al reclutamiento tanto de campesinos dependientes y esclavos –como ocurrió en la Hispania del siglo V– como de clientes. Pero mientras que para los primeros el servicio militar era una obligación a cumplir, para los segundos representaba una prestación a intercambiar por algún beneficio.

Es oportuno hacer un balance, deteniéndonos en una cuestión que resulta de crucial importancia en cuanto a la conceptualización que estamos haciendo del patronazgo. Hemos planteado anteriormente que se puede inferir, a partir de las expresiones de Salviano, que determinados sectores campesinos un poco más acomodados lograron evadir las responsabilidades fiscales a través del establecimiento de vínculos personales

59 Saller (1982, 128-9).

60 Este tipo de clientelismo parece que existió en la Galia prerromana, como sugiere Drinkwater (1989, 189-91).

61 3.3.3 y 3.3.7-8. Según Sidonio, la última de las levas se había realizado sin la ayuda de los poderosos de la ciudad. Esto indicaría que era relativamente accesible para los sectores aristocráticos recurrir a fuerzas militares privadas, ya fuera de manera directa o mediada a través de otros actores.

62 Paulo Orosio, *Historiae adversus paganos*, 7.40.5–7.

63 Wood (2000, 505-7).

con sectores más poderosos en términos que reportaban un provecho. Asimismo, hemos corroborado la existencia de vínculos de patronazgo "tradicionales" a través del testimonio de Sidonio. Lo que nos interesa subrayar en este punto es que el estado no era un actor necesario para que se llevaran a cabo este tipo de relaciones. La huída del fisco no era el elemento que determinaba que la parte más débil de la díada buscara protección en el patrono, aunque el beneficio consistiera efectivamente en la evasión de los impuestos.

Podemos citar, finalmente, una última referencia a este tipo de clientelismo. Se trata de una carta en la que Sidonio solicita al obispo Censorius que auxilie a un diácono empobrecido que ha huido de las devastaciones godas. Concretamente, le pide que le condone el pago de la renta por una tierra de su diócesis en la que el diácono se ha instalado y que ha cultivado. Sidonio le garantiza a Censorius que el clérigo encomendado le estará sumamente agradecido[64]. El lazo descrito beneficiaría notoriamente al cliente potencial, que se establecería sobre una parcela sin la obligación de pagar los cánones corrientes, pero probablemente también al obispo Censorius, que quizás necesitara gente leal dentro de su iglesia o simplemente consiguiera reforzar a través de este favor su relación de amistad con Sidonio. Es sugestivo, asimismo, el interés de Sidonio por el porvenir del diácono, que no parece ser otra cosa que un cliente suyo. Este tipo de vínculos sí se asemejan bastante a la definición corriente de patronazgo: son relativamente igualitarios –aunque vinculen a personas de diferentes *status*– y voluntarios. El estado no tenía porqué condenarlos.

## Los patrocinios

Anteriormente planteábamos que cierta historiografía no captó acabadamente el rol que jugó el estado tardorromano en la aparición de este nuevo *patrocinium*. Lo que deberíamos dejar en claro en primer lugar, es el hecho de que la escasez de fuentes no nos permite constatar el fenómeno en todo el imperio, por más que muy a menudo así se haga[65]. Pero tampoco se puede negar su existencia fuera de las zonas documenta-

64 6.10.

65 *e. g.* Alföldy (1987, 285-90) y Jones (1964, 775-8), aunque este último diferencia una modalidad oriental de otra occidental.

das[66]. El concepto de Chris Wickham (2005, 528) del patronazgo como *gemelo malvado* del estado tributario puede ayudarnos a resolver este problema. Podemos suponer que cuando el estado presionaba mucho sobre sus contribuyentes generaba una serie de prácticas evasivas entre las que podía aparecer el patronazgo. Las características de este último en cada región variarían según la convergencia de fuerzas de los distintos actores involucrados. A partir de este punto es preciso ser cautos en las inferencias y atenernos al análisis de las regiones para las cuales contamos con información concreta.

Por otra parte, la noción de *gemelo malvado* tiene otras derivaciones que hay que resaltar. La historiografía ha asociado a menudo los patrocinios con la debilidad del estado antes que con su fortaleza. Un imperio cada vez más frágil se afanaba por recaudar cada vez más; al mismo tiempo crecía progresivamente la evasión fiscal que iba cercenando regiones cada vez más grandes del dominio central. Los efectos devenían causas, generándose así una lógica de círculo vicioso cuya inevitable solución de continuidad estaba en la desaparición del propio imperio[67]. Esta tesis debe corregirse. Siria y Egipto, son los dos distritos orientales para los cuales tenemos documentada de manera específica la evasión de impuestos, a través de Libanio y de leyes del *Codex Theodosianus*

---

66 Hay datos específicos sobre Siria (Libanio, *Orationes*, 47) y Egipto (*Codex Theodosianus*, 11.24.1 y 11.24.3), ademas de los ya mencionados sobre la Galia. El resto de las leyes del Código Teodosiano englobadas bajo el título "*De patrociniis vicorum*" están dirigidas a los prefectos del pretorio de Oriente, no a Egipto en particular como pretenden, por ejemplo, Garnsey y Woolf (1989, 163). Veáse Martindale (1980, 1250-2) sobre esta cuestión.

67 Alföldy (1987, *ibid*). Garnsey y Whittaker (1998, 310-1) son menos exagerados, pero subrayan la aparición durante el siglo V de terratenientes que habían dejado de ser leales a Roma, relacionando directamente este hecho a la evasión fiscal y el debilitamiento del estado. Cabe agregar, además, que en este trabajo Garnsey adopta un punto de vista bastante diferente al de 1989 con respecto al *patrocinium*, destacando tanto el carácter antiestatal del fenómeno como la pérdida de la propiedad por parte de los campesinos que se sometían a la protección de los terratenientes. No hay mención alguna a la anterior hipótesis de una mayor competencia entre patronos. Por último, hay que decir que en Garnsey (2003) se plantea la idea de que el patronazgo en la Galia tardorromana se convirtió en una relación considerablemente más "explotativa" que antes debido a una presencia más fuerte de los terratenientes a nivel local. El autor parte allí del supuesto de que el patronazgo tradicional entre grandes propietarios absentistas y campesinos tenía un carácter laxo. Como consecuencia, permitía a estos últimos desarrollar más libremente vínculos de ayuda horizontal, pero a la vez les brindaba escasa asistencia en situaciones apremiantes, a diferencia del patronazgo tardorromano. En nuestra opinión, la idea de que un patrono absentista no podía establecer relaciones cercanas con los campesinos desestima el rol que podían jugar los agentes que administraban las grandes propiedades en nombre de los aristócratas, los cuales podían actuar como sus mediadores (*brokers*). Jones (1964, 788-92) trata brevemente el problema de la administración de propiedades rural por parte de aristócratas absentistas.

respectivamente[68]. En estas regiones, el pago del impuesto no estaba de ninguna manera amenazado por los patronos privados. Tampoco era éste el caso de la Galia. Los planteos de Salviano podrían inducirnos a creer esto, pero lo cierto es que constituyen la denuncia de una situación de corrupción estable, no de un colapso fiscal, como ya hemos apuntado. Aquí cobra toda su dimensión el concepto de patronazgo como *gemelo malvado*, como producto derivado del cobro de impuestos: una forma de poder rural que dependía para su existencia de una estructura estatal en funcionamiento. Por lo tanto, si dejaba de recaudarse impuestos, lo que efectivamente ocurrió de manera lenta en la Galia y en todo occidente, entonces el patronazgo que se daba en su contra perdería su propósito[69].

Cuando el estado imperial finalmente cayó se produjeron dos hechos: por un lado, los campesinos comenzaron a pagar impuestos cada vez menos gravosos[70]; por otro lado, quedaron cara a cara frente a la aristocracia. Al contrario de lo que suponen algunos historiadores[71], esto implicó para Chris Wickham (2005, 527-35) una mejora de la situación general del campesinado, no sólo de los propietarios, como sería de esperar, sino también de los tenentes que dependían de un señor. Esto refuerza, en nuestra opinión, la idea de que los mecanismos de dominación local basados en los patrocinios dependieron de la presencia de un estado tributario no sólo para su *génesis*, sino también para su *funcionamiento*.

Por último, queremos insistir sobre una consideración en torno a este tipo de patronazgo. Según nuestra óptica, este vínculo fue desde un comienzo una relación de explotación, involucrara o no la pérdida de la propiedad. También en este punto el fenómeno estudiado se aleja de las definiciones corrientes ofrecidas desde las ciencias sociales y retomadas muchas veces por historiadores para la Antigüedad[72]. Excluimos de esta

68 Véase la nota 66.

69 Wickham (2005, 527-8).

70 Véase la nota 49.

71 Goffart (1989, 198-253).

72 Scott (1985); Garnsey (2003, 90). Hay un pasaje hacia el final del trabajo de Scott que merece la pena que se cite textualmente. Dice el autor en las páginas 57-8: "No debemos olvidar […] el papel que juega la coerción en el intercambio patrono-cliente. Son muchos los patronos que, en virtud de su poder local, están en condiciones de recurrir a la coerción con el objeto de mejorar su posición negociadora, exigiendo más a sus clientes y entregándoles menos. En la medida en que se aprovechan de su monopolio sobre los recursos y la fuerza para exigir obediencia, perderán legitimidad, por más que puedan imponer su voluntad por la fuerza […]. Los clientes distinguen sin dificultad entre la verdadera protección y la extorsión; les basta con pensar si no estarían mejor sin

consideración, por supuesto, los casos analizados de patronazgo que involucraban en el papel de clientes a segmentos más acomodados del campesinado o incluso sectores de la baja aristocracia. Los campesinos más empobrecidos que buscaban la protección de los poderosos ya eran una clase explotada, en tanto buena parte de su cosecha se la quitaba el poder público. Como solución contra una explotación recurrían a otra, tal vez un poco más flexible o que le permitía un desahogo inicial, pero que muchas veces terminaba en la pérdida de la propiedad. Ver en los patrocinios una alianza entre señores y campesinos contra el estado, como hacen algunos historiadores, nos parece que sobredimensiona la posibilidad de una comunidad de intereses donde en realidad hay clases en conflicto[73]. Tampoco deberíamos analizar la protección como si se tratara de una elección libre por parte del campesino[74]. Más bien podríamos pensar lo contrario, habida cuenta del celo que en general muestra esta clase en la defensa de su independencia[75]. Salviano es categórico al plantear que los campesinos no tenían otra opción que ponerse bajo protección de los poderosos. La exageración de su tono no desvirtúa la crudeza de la realidad. Que la explotación y la dependencia continuaran caracterizando a largo plazo la relación era otra cuestión, que dependía tanto de la correlación de fuerzas entre señor y campesino como de la presencia del estado tributario como amenaza latente para este último.

---

los servicios del patrono. Si estos servicios negativos predominan sobre los beneficios auténticos, entonces la relación no es un vínculo patrono-cliente, sino una dependencia forzosa sin visos de legitimidad […]. [E]s importante tener en cuenta que la expresión 'relación patrono-cliente' se utiliza a veces indiscriminadamente para referirse a *cualquier* relación de dependencia personal, sin considerar que para los clientes puede constituir una relación de explotación. Lo más correcto, como vengo sosteniendo, sería evitar los términos valorativos de 'patrono' y 'cliente', y hablar más bien de relaciones de dependencia personal entre miembros de distintas clases. A partir de ahí, la cuestión de saber su grado de equidad o de explotación se convierte en un tema de análisis empírico, y deja de ser un prejuicio encubierto […]. Cuando las necesidades existenciales básicas, cuando la seguridad de subsistencia de los clientes como clase es violada, entiendo que los clientes pasan a contemplar la relación, cada vez más, como una relación de sumisión forzosa". Esta definición se asemeja bastante a la idea que nosotros tenemos sobre la naturaleza del patrocinio. Sin embargo, creemos que aún así se justifica hablar en este caso de vínculo de patronazgo en la medida en que, aún siendo incuestionable que desde un comienzo fuese una relación de explotación, existía un servicio efectivo por parte del patrono, consistente en la protección contra el pago del impuesto o la promesa de protección a futuro. Una vez más, destacamos la importancia de conceptualizar esta relación a la luz del rol del estado.

73 Van Dam (1985, 25-56); Alföldy (1987, 246-90).

74 Como se desprende de Wickham (1984).

75 Sobre el campesinado en general, consúltese Chayanov (1985) y Shanin (1971); sobre el de la Antigüedad clásica, Garnsey (2003); sobre el de la temprana Edad Media, Wickham (2005, 519-88).

## Conclusiones

Hemos dejado de lado una serie de cuestiones relacionadas íntimamente con el patronazgo rural de la Galia en el siglo V. No se trataron por ejemplo las bagaudas, ni las formas individuales de resistencia campesina como la fuga o el bandidismo[76]. Tampoco hemos abordado otras formas de patronazgo relacionadas con el poder creciente a nivel local de los obispos. La omisión se fundamenta en el carácter limitado de este trabajo, no en la irrelevancia de estos problemas.

En esta conclusión resumiremos brevemente las características de los dos tipos de patronazgo rural que se aprecian en la región estudiada:

1) El patrocinio fue un fenómeno surgido a partir de la aparición de un estado tributario, mientras que los vínculos clientelísticos tradicionales los encontramos en diversas regiones con anterioridad a la época tardorromana.
2) El patrocinio rural fue un vínculo fundado en imperiosas necesidades económicas de la parte más débil. Los vínculos de patronazgo tradicionales, en cambio, se originaban a partir de transacciones relativamente voluntarias.
3) Las necesidades mencionadas estaban generadas por la presencia de un estado tributario que exigía de manera constante una parte importante de la producción campesina. Esta exigencia, que podría considerarse intensa en tiempo "normales", podía transformarse en asfixiante a partir de múltiples circunstancias ya analizadas. Los segmentos más altos del campesinado y los de la baja aristocracia que entraban en relaciones de patronazgo tradicional con personajes más poderosos no estaban, en general, acuciados por esta realidad.
4) El patrocinio no fue una relación de intercambio recíproco como las relaciones de patronazgo tradicionales. Los campesinos se sometieron a un señor escapando al yugo del estado. Incluso podemos suponer que en buena parte de los casos que terminaban con la pérdida de la propiedad, aquellos continuaban pagando de manera indirecta el gravamen público a la tierra.
5) La evasión fiscal no sólo explica el origen de los patrocinios, sino también su dinámica. La dependencia de estos campesinos frente

76 Dentro de la bibliografía sobre las bagaudas, son fundamentales los trabajos de Thompson (1981); Van Dam (1985, 25-56) y Drinkwater (1989). Sidonio Apolinar, *Epistulae*, 6.4 y Paulino de Pela, *Eucharisticus*, 333-6 dan cuenta de la presencia de bandidos. Salviano de Marsella menciona fugas de campesinos en el *De gubernatione Dei*, 5.5.21; 5.5.38-9 y 5.8.43-9.45.

a su señor tenía razón de ser en tanto funcionaba la maquinaria tributaria. En la medida en que los reinos romano-germánicos no pudieron mantener su funcionamiento, estos vínculos debieron de reconstruirse para continuar existiendo. El hecho de que en el período post-romano las aristocracias se volvieran más pobres que antes y el campesinado ganara en autonomía llevaría a pensar en un relativo fracaso en dicha reconstrucción[77].

## Bibliografía

### *Abreviaturas*

*AA Auctores antiquissimi*

*CHA The Cambridge Ancient History*

*MGH Monumenta Germaniae Historica*

*PL Patrologia latina*

*SRM Scriptores rerum merovingicarum*

### *Bibliografía Primaria*


Amiano Marcelino, *Res Gestae*. Ed. W. Seyfarth (1978), 2 vols., Berlín. Trad. M. L. Harto Trujillo (2002), *Historia*, Madrid.

Ausonio de Burdeos, *Mosela*. Ed. y trad. H. G. Evelyn-White (1919), *Ausonius*, vol. 1, Cambridge (Massachusetts).

Cesáreo de Arles, *Sermones*. Ed. J. P. Migne (1848), *PL*, t. 67, París. Trad. M. M. Mueller (1956-72), Sermons, 3 vols., Washington.

*Codex Theodosianus*. Ed. T. Mommsen y P. M. Meyer (1905), Berlín. Trad. C. Pharr y otros (1952), *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Nueva Jersey.

Gregorio de Tours, *Historiarum libri X*. Ed. B. Krusch (1937), *MGH*, *SRM*, t. 1.1, Hannover. Trad. L. Thorpe (1974), *The history of the franks*, Londres.

Libanio de Antioquía, *Orationes*. Ed. y trad. Norman (1969-77), *Selected Orations*, 2 vols., Londres y Cambridge (Massachusetts).

*Novellae Valentiniani*. Ed. T. Mommsen y P. M. Meyer (1905), Berlín. Trad. C. Pharr y otros (1952), *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions*, Nueva Jersey.

Paulino de Pella, *Eucharisticus*. Ed. y trad. H. G. Evelyn-White (1921), *Ausonius*, vol. 2, Cambridge (Massachusetts).


77 Wickham (2005). Astarita (2007) enfatiza más la incapacidad de las aristocracias para establecer una dominación estable sobre el campesinado. Es preciso aclarar que ninguno de los dos propone la ausencia total de lazos de dominación en el período temprano medieval.

Paulo Orosio, *Historiae adversus paganos*. Ed. Migne (1846), *PL*, t. 31, París. Trad. E. Sánchez Salor (1982), Madrid.

Salviano de Marsella, *De gubernatione Dei*. Ed. K. Halm (1877), *MGH*, *AA*, t. 1.1, Berlín. Trad. G. Lagarrigue (1975), París.

Sidonio Apolinar, *Epistulae et Carmina*. Ed. y trad. W. B. Anderson (1936-65), *Poems and letters*, 2 vols., Cambridge, (Massachusetts).

## *Bibliografía Secundaria*

Alföldy, G. (1987). *Historia social de Roma*, Madrid.

Astarita, C. (2007). "Construcción histórica y construcción historiográfica de la temprana Edad Media", *Studia historica. Historia medieval* 25, Salamanca, 247-69.

Carrié, J. M. (1976). "Patronage et propriété militaires au IV[e] S. Objet rhétorique et objet réel du Discours *sur les patronages* de Libanius", *Bulletin de Correspondance Hellenique* 100, 159-76.

Carrié, J. M. (1983). "Un roman des origines: les genealogies du 'colonat du Bas-Empire'", *Opus* 2, 205-51.

Carrié, J. M. y Rouselle, A. (1999). *L'Empire romain en mutation, des Séveres à Constantin (192-337)*, París.

Chayanov, A. V. (1985 [1925]). *La organización de la unidad económica campesina*, Buenos Aires.

Corbier, M. (2005). "Coinage and taxation: the State's point of view", *CAH*, vol. XII, Cambridge, 327-92.

Drinkwater, J. (1989). "Patronage in Roman Gaul and the problem of the Bagaudae", en Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Londres, 189-203.

Durliat, J. (1990). *Les finances publiques de Dioclétien aux carolinges (284-889)*, Sigmaringen.

Frank, R. I. (1972). "Ammianus on Roman taxation", *The American Journal of Philology* 93-1, 69-86.

García Mac Gaw, C. G. (2003). "Roma: La crisis del siglo III y el modo de producción tributario", *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 35-36, 97-119.

Garnsey, P. (2003 [1998]). "El campesinado: subsistencia y supervivencia", en Gallego, J. (ed.), *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, 71-102.

Garnsey, P. y Woolf, G. (1989). "Patronage of the Rural Poor in the Roman World", en Wallace-Hadrill, A. (ed.), *Patronage in Ancient Society*, Londres, 162-67.

Gellner, E. y otros (1985). *Patronos y clientes en la sociedades mediterráneas*, Barcelona.

Goffart, W. (1974). Caput *and Colonate: Towards a history of late roman taxation*, Toronto.

Goffart, W. (1989). *Rome's fall and after*, Londres y Ronceverte.

Grey, C. (2006). “Salvian, the ideal Christian community and the fate of the poor in fifth-century Gaul”, en Atkins, M. y Osborne, R., *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 162-82.

Halsall, M., (2000). “The army”, *CAH*, vol. XI, 320-60.

Heather, P. (1998), “Senators and senates”, *CAH*, vol. XIII, 184-210.

Jones, A. H. M., 1964, *The Later Roman Empire 284-602. A social economic and administrative survey*, Oxford.

Jones, A. H. M., (1981 [1958]), “El colonato romano”, en Finley, M. I. (ed.), *Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 315-31.

Kelly, C. (1998). “Emperors, government and bureaucracy”, *CAH*, vol. XIII, 138-83.

Lee, A. D. (1998). “The army”, *CAH*, vol. XIII, 211-37.

Martindale, J. R. (ed.) (1980). *The prosopoghaphy of the Later Roman Empire*, vol. II (395-527), Cambridge.

Matthews, J. F. (2001). *Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code*, New Haven y Londres.

Percival, J. (1992). “The fifth-century villa: new life or death postponed?”, en Drinkwater, J. F. y Elton, H. (eds.), *Fifth-Century Gaul: A crisis of identity?*, Cambridge, 156-64.

Saller, R. (1982). *Personal patronage under the early Emire*, Cambridge.

Sarachu, P. (2008). “El sistema fiscal según Chris Wickham”, *Trabajos y Comunicaciones* 34, Universidad Nacional de La Plata, 253-65.

Sarachu, P. (2009). “Las relaciones de patronazgo en la Galia (siglos IV-V)”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 41, 147-175.

Scott, J. (1985). “Patronazgo, o explotación”, en Gellner, E. y otros, *Patronos y clientes en la sociedades mediterráneas*, Barcelona, 35-61.

Shanin, T. (1971). “Peasantry: delineation of a sociological concept and a field of study”, *Archives Europèenes de Sociologie*, vol. XII, n° 2, 289-300.

Smith, W. (1875). *A dictionary of Greek and Roman Antiquities*, John Murray, Londres [versión digital: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/secondary/SMIGRA/ home.html].

Thompson, E. A. (1981 [1952]). “Revueltas campesinas en la Galia e Hispania tardorromanas”, en Finley, M. I., *op. cit.*, 333-48.

Veyne, P. (1990). “El Imperio Romano”, en Ariès, P. y Duby, G. (eds.), *Historia de la vida privada*, t. I, Madrid, 21-227.

Ward-Perkins, B. (2005). *The fall of Rome and the end of civilization*, Oxford.

Wickham, C. (2005), *Framing the Early Middle Ages*, Oxford.

Wickham, C. (1989 [1984]). “La otra transición: del mundo antiguo al feudalismo”, en *Studia Historica. Historia medieval* VII, 7-35.

Wolf, E. R. (1980). “Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas”, en AA. VV., *Antropología social de las sociedades complejas*, Madrid, 19-52.

Wood, I. (2000) “The north-western provinces”, *CAH*, vol. XIV, 497-524.



Esta edición de 500 ejemplares se terminó de imprimir
en Agosto de 2009, en los talleres de Gráfica LAF s.r.l., ubicados en
Monteagudo 741, San Martín, Provincia de Buenos Aires, Argentina.